MIRCEA ELIADE

O MITO DO ETERNO RETORNO

PERSPECTIVAS DO HOMEM / edições 70

Esta colecção visa essencialmente
o estudo da evolução do homem
sob os aspectos mais genericamente antropológicos
— isto é, a visão do homem como um ser
que se destacou do conjunto da natureza,
que soube modelar-se a si próprio,
que foi capaz de criar técnicas e artes,
sociedades e culturas.

PERSPECTIVAS DO HOMEM

(AS CULTURAS, AS SOCIEDADES)

1. A CONSTRUÇÃO DO MUNDO
dir. Marc Augé
2. OS DOMÍNIOS DO PARENTESCO
dir. Marc Augé
3. ANTROPOLOGIA SOCIAL
de E. E. Evans-Pritchard
4. A ANTROPOLOGIA ECONÓMICA
dir. François Pouillon
5. O MITO DO ETERNO RETORNO
de Mircea Eliade
6. INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS ETNO-ANTROPOLÓGICOS
de Bernardo Bernardi
7. TRISTES TRÓPICOS
de Claude Lévi-Strauss
8. MITO E SIGNIFICADO
de Claude Lévi-Strauss
9. A IDEIA DE RAÇA
de Michel Banton
10. O HOMEM E O SAGRADO
de Roger Caillois
11. GUERRA, RELIGIÃO, PODER
de Pierre Clastres, Alfred Adler e outros
12. O MITO E O HOMEM
de Roger Caillois
13. ANTROPOLOGIA
CIÊNCIA DAS SOCIEDADES PRIMITIVAS?
de J. Copans, S. Tornay, M. Godelier e C. Backès-Clément
14. HORIZONTES DA ANTROPOLOGIA
de Maurice Godelier
15. CRÍTICAS E POLÍTICAS DA ANTROPOLOGIA
de Jean Copans
16. O GESTO E A PALAVRA — 1. TÉCNICA E LINGUAGEM
de André Leroi-Gourhan
17. AS RELIGIÕES DA PRÉ-HISTÓRIA
de André Leroi-Gourhan
18. O GESTO E A PALAVRA — 2. MEMÓRIAS E RITMOS
de André Leroi-Gourhan
19. ASPECTOS DO MITO
de Mircea Eliade
20. EVOLUÇÃO E TÉCNICA-I — O HOMEM E A MATÉRIA
de André Leroi-Gourhan

A publicar

EVOLUÇÃO E TÉCNICA-II — MEIO E TÉCNICAS
de André Leroi-Gourhan
CAMPONESES E SOCIEDADES RURAIS
ed. organizada por Teodor Shanin

O MITO DO ETERNO RETORNO

Título original: *Le Mythe de l'Éternel Retour*

Tradução de Manuela Torres
Capa de Alceu Saldanha Coutinho

Avenida Duque de Ávila, 69-r/c. Esq. — 1000 Lisboa
Tels. 55 68 98 / 57 20 01
Delegação no Porto:
Rua da Fábrica, 38-2.º — Sala 25 — 4000 Porto
Telef. 38 22 67
Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES
Rua Conselheiro Ramalho, 330-340 — São Paulo

O MITO DO ETERNO RETORNO

ARQUÉTIPOS E REPETIÇÃO

MIRCEA ELIADE

à TANTZI e BRUTUS COSTE

em lembrança dos nossos serões na Mansão Chaimite

INTRODUÇÃO

Se não recessemos parecer demasiado ambiciosos, teríamos dado a este livro o seguinte subtítulo: Introdução a Uma Filosofia da História. *Porque, no fundo, é esse o sentido deste ensaio, embora com a particularidade de, em vez de utilizarmos a análise especulativa do fenómeno histórico, irmos investigar as concepções fundamentais das sociedades primitivas que, conhecendo também uma certa forma de «história», se obstinam em a não ter em conta. Ao estudarmos essas sociedades tradicionais, surpreendeu-nos sobretudo um aspecto: a sua revolta contra o tempo concreto, histórico, a sua nostalgia de um regresso periódico ao tempo mítico das origens, à Idade do Ouro. Só descobrimos o significado e a função daquilo a que chamámos «arquétipos e repetição» quando compreendemos a vontade que essas sociedades tinham de recusar o tempo concreto e a sua hostilidade em relação a qualquer tentativa de «história» autónoma, isto é, de história sem regulação arquetípica. Esta recusa não é simplesmente o efeito das tendências conservadoras das sociedades primitivas, como este livro provará. Quanto a nós, dever-se-á ver nesta depreciação da história, ou seja, dos acontecimentos sem modelo trans-histórico, e nesta*

recusa do tempo profano, contínuo, uma certa valorização metafísica da existência humana. Mas esta valorização não é, de modo nenhum, a mesma que certas correntes filosóficas pós-hegelianas tentam dar, nomeadamente o marxismo, o historicismo e o existencialismo, depois da descoberta do «homem histórico», do homem que existe na medida em que se faz a si próprio no seio da história.

O problema da história, como tal, não será abordado frontalmente neste ensaio. A nossa primeira tentativa consistiu em detectar as principais linhas de força no campo especulativo das sociedades arcaicas. Pareceu-nos que a sua apresentação teria interesse, sobretudo para o filósofo habituado a encontrar os problemas e os meios de os resolver nos textos filosóficos clássicos ou nas situações da história espiritual do Ocidente. Sempre pensámos que a filosofia ocidental se arrisca a «provincializar-se», se assim podemos dizer: primeiro, encerrando-se ciosamente na sua própria tradição e ignorando, por exemplo, os problemas e as soluções do pensamento oriental; depois, obstinando-se em reconhecer apenas as «situações» do homem das civilizações históricas, em detrimento da experiência do homem «primitivo» das sociedades tradicionais. Pensamos que a antropologia filosófica poderia aprender alguma coisa com a valorização que o homem pré-socrático (por outras palavras, o homem tradicional) deu à sua situação no Universo. Ou melhor: que os problemas fundamentais da Metafísica poderiam ser renovados através do conhecimento da ontologia arcaica. Em trabalhos anteriores, especialmente no nosso Tratado de História das Religiões, *tentámos apresentar os princípios desta ontologia arcaica, sem pretender, evidentemente, fornecer uma exposição sempre coerente e, ainda menos, exaustiva.*

Com grande pena nossa, este ensaio não apresenta essa exposição exaustiva. Dirigindo-nos tanto ao filósofo como ao etnólogo ou ao orientalista e, sobretudo, ao

homem culto, não especialista, vimo-nos frequentemente obrigados a resumir aquilo que, convenientemente investigado, exigiria um extenso volume. Qualquer discussão profunda implicaria uma exposição de fontes e uma linguagem técnica que desencorajaria muitos leitores. Ora a nossa preocupação era, mais do que fornecer aos especialistas uma série de comentários à margem dos problemas, chamar a atenção do filósofo e do homem em geral para essas posições espirituais que, ainda que ultrapassadas em muitas regiões do mundo, são instrutivas para o próprio conhecimento e história do homem. Um mesmo tipo de considerações obrigou-nos a limitar as referências ao estritamente necessário, reduzindo-as por vezes a uma simples alusão.

Começado em 1945, este ensaio só pôde ser retomado e concluído dois anos mais tarde. A tradução do manuscrito romeno é de Jean Gouillard e Jacques Soucasse, a quem testemunhamos aqui o nosso agradecimento. O nosso colega e amigo Georges Dumézil reviu a tradução do manuscrito e permitiu-nos corrigir algumas negligências.

Mircea Eliade

Cascais, Março de 1945
Paris, Maio de 1947

I

ARQUÉTIPOS E REPETIÇÃO

O PROBLEMA

Este livrinho propõe-se estudar certos aspectos da ontologia arcaica: mais exactamente, as concepções do *ser* e da *realidade* que podem ser detectadas no comportamento do homem das sociedades pré-modernas. As sociedades «pré-modernas» ou «tradicionais» compreendem tanto o mundo a que geralmente chamamos «primitivo» como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América. É evidente que as concepções metafísicas do mundo arcaico nem sempre foram formuladas numa linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com os meios que lhes são próprios, um complexo sistema de afirmações còerentes sobre a realidade última das coisas, sistema que podemos considerar como uma metafísica. Contudo, é essencial compreendermos o sentido profundo de todos estes símbolos, mitos e ritos para que os possamos traduzir na nossa linguagem habitual. Se tentarmos compreender o significado autêntico de um mito ou de um símbolo arcaico, somos forçados a concluir que esse significado revela a

tomada de consciência de uma determinada situação no Cosmos e que, por consequência, implica uma posição metafísica. É inútil procurar nas línguas arcaicas os termos tão cuidadosamente criados pelas grandes tradições filosóficas: é muito provável que palavras como «ser», «não-ser», «real», «irreal», «devir», «ilusório» e outras não existam na linguagem dos australianos ou na dos antigos mesopotâmicos. Mas, se a palavra falta, a coisa existe: só que ela é «dita» — isto é, revelada de modo coerente — por símbolos e mitos.

Se observarmos o comportamento geral do homem arcaico, verificamos que apenas os actos humanos propriamente ditos, os objectos do mundo exterior, possuem *valor intrínseco autónomo*. Um objecto ou uma acção adquirem um *valor* e, deste modo, tornam-se *reais*, porque de qualquer forma participam de uma realidade que os transcende. Entre muitas outras pedras, uma torna-se *sagrada* — e, por consequência, fica imediatamente impregnada de *ser* —, porque constitui uma hierofania, ou porque possui um *maná*, ou porque a sua forma reflecte um certo simbolismo, ou ainda porque comemora um acto mítico, etc. O objecto surge como um receptáculo de uma força *exterior* que o diferencia do seu meio e lhe confere *significado* e *valor*. Essa força pode residir na substância do objecto ou na sua forma; uma rocha revela-se sagrada porque a sua própria existência é uma hierofania: incompreensível, invulnerável, *ela é* aquilo que o homem não é. Resiste ao tempo, a sua realidade reveste-se de perenidade. Uma pedra vulgar será promovida a «preciosa», ou seja, impregnada de uma força mágica ou religiosa em virtude da sua forma simbólica única ou da sua origem: «pierre de foudre» que se supõe ter caído do céu; pérola, porque vem do fundo do oceano. Outras pedras são sagradas porque junto delas repousam as almas dos antepassados (Índia, Indonésia) ou porque antigamente foram palco de uma teofania (tal como a

laje que serviu de leito a Jacob) ou ainda porque foram consagradas por um sacrifício ou juramento (ver *Tratado de História das Religiões,* Edições Cosmos, p. 279 e seguintes).

Passemos agora aos actos humanos, aqueles que, evidentemente, não dependem do puro automatismo, cujo significado e valor não se prendem ao seu puro valor físico, mas à qualidade de representação de um acto primordial, de repetição de um exemplar mítico. A alimentação não é uma simples operação fisiológica, mas renova uma comunhão. O casamento e a orgia colectiva remetem a protótipos míticos; praticam-se porque foram consagrados na origem («naquele tempo», *ab origine*) por deuses, «antepassados» ou heróis.

Em todos os actos do seu comportamento consciente, o «primitivo», o homem arcaico, apenas conhece os actos que já foram vividos anteriormente por outro, *um outro que não era um homem*. Tudo o que ele faz já foi feito. A sua vida é uma repetição ininterrupta de gestos inaugurados por outros.

Esta repetição consciente de gestos paradigmáticos determinados revela uma ontologia original. O produto da Natureza, o objecto fabricado pela indústria, só encontram a sua *realidade* e *identidade* na medida em que participam numa realidade transcendente. O gesto só adquire significado, *realidade,* na medida em que retoma uma acção primordial.

Determinados factos conservados ao longo de várias culturas ajudar-nos-ão a compreender melhor a estrutura desta ontologia arcaica. Procurámos primeiro exemplos susceptíveis de nos revelarem de modo claro o mecanismo do pensamento tradicional, ou seja, factos que nos ajudam a compreender *como* e *por que razão* uma coisa se torna *real* para o homem das sociedades pré-modernas. Precisamos primeiro de compreender bem este mecanismo, para podermos em seguida abordar o problema

da existência humana e da História no campo da espiritualidade arcaica.

Dividimos a nossa documentação em algumas grandes rubricas:

1.º — factos que demonstram que, para o homem arcaico, a *realidade* é função da *imitação* de um arquétipo celeste;

2.º — factos que mostram como a *realidade* é conferida através da participação no «simbolismo do Centro»: cidades, templos, casas, tornam-se *reais* pelo facto de serem identificados com o «Centro do Mundo»;

3.º — finalmente, os rituais e os gestos profanos significativos que só assumem o significado que lhes é atribuído por *repetirem* deliberadamente esses actos praticados *ab origine* por deuses, heróis ou antepassados.

A própria apresentação desses factos incita ao estudo da concepção ontológica subjacente que nos propomos investigar, e que é a única que os pode fundamentar.

ARQUÉTIPOS CELESTES DOS TERRITÓRIOS, DOS TEMPLOS E DAS CIDADES

Segundo as crenças dos mesopotâmios, o Tigre tem o seu modelo na estrela Anunît e o Eufrates na estrela da Andorinha (1). Um texto sumério refere o «lugar das formas dos deuses», onde se encontram «os deuses dos rebanhos e dos cereais» (2). Também para os povos altaicos as montanhas têm um protótipo ideal no céu (3). Os nomes dos lugares e *nomes* * egípcios eram atribuídos de acordo com os «campos» celestes: primeiro conheciam-se os «campos celestes», que depois eram identificados na geografia terrestre (4).

(1) Ver M. Eliade, *Cosmologia si alchimie babiloniana* (Bucareste, 1937), pp. 21, 59.
(2) Edward Chiera, *Sumerian Religious Texts* (Upland, 1924), p. 29.
(3) U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsínquia, 1923), p. 39.
* Antiga divisão administrativa do Egipto *(N. T.)*.

Na cosmologia iraniana de tradição zervanita «todos os fenómenos terrestres, abstractos ou concretos, correspondem a um termo celeste, transcendente, invisível, a uma «ideia», no sentido platónico. Todas as coisas e noções se apresentam sob um duplo aspecto: o de *mênôk* e o de *gêtîk*. Há um céu visível: há também um céu *mênôk* que é invisível (*Bundahishshn*, 1.º capítulo). A nossa terra corresponde a uma terra celeste. Qualquer virtude praticada na terra, no *gêtâh*, possui uma contrapartida celeste que representa a verdadeira realidade... O ano, a oração... enfim, tudo o que se manifesta no *gêtâh*, é ao mesmo tempo *mênôk*. A criação é simplesmente desdobrada. Do ponto de vista cosmogónico, o estádio cósmico qualificado de *mênôk* é anterior ao estádio *gêtîk* (5)».

O templo, lugar sagrado por excelência, tinha um protótipo celeste. No monte Sinai, Jeová mostra a Moisés a «forma» do santuário que deverá construir: «Construireis o tabernáculo com todos os utensílios, exactamente de acordo com o modelo que te vou mostrar» (*Êxodo*, XXV, 8-9). «Olha e constrói todos estes objectos consoante o modelo que te é revelado na montanha» (XXV, 40). E quando David entrega ao seu filho Salomão o plano da construção do templo, do tabernáculo e de todos os utensílios, assegura-lhe que «tudo isso... se encontra exposto num escrito do Eterno, que me iluminou» (*Crónicas*, I, XXVIII, 19). Portanto, ele viu o modelo celeste (6).

(4) Raymond Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936), p. 62 e seguintes.
(5) H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* («Journal Asiatique», Julliet-Septembre, 1931, pp. 1-134), pp. 35-36.
(6) Ver as tradições rabínicas em *Man and Temple* de Raphael Patai (Londres, 1947), p. 130 e seguintes.

O documento mais antigo sobre o arquétipo de um santuário é a inscrição de Gudéa referente ao templo por ele erguido em Lagash. O rei vê em sonhos a deusa Nibada, que lhe mostra um painel sobre o qual estão mencionadas as estrelas protectoras, e um deus que lhe revela o plano do templo [7]. Também as cidades têm o seu protótipo divino. Todas as cidades da Babilónia tinham os seus arquétipos nas constelações: Sippar em Câncer, Ninive na Ursa Maior, Assur na Arcturo, etc. [8]. Sennaquerib manda construir Ninive segundo «o projecto estabelecido, numa era muito recuada, na configuração do céu». Não só um modelo precede uma arquitectura terrestre como também se encontra numa «região» ideal (celeste) da eternidade. É o que Salomão proclama: «Ordenaste-me que construísse o templo no teu santo Nome, bem como um altar na cidade que habitas, segundo o modelo da tenda santa, que tu havias preparado desde o princípio» (*Livro da Sabedoria*, 9, 8).

Uma Jerusalém celeste foi criada por Deus antes de a cidade de Jerusalém ter sido construída pela mão do homem: é a ela que o profeta se refere, no Apocalipse sírio de Baruch, II, 2, 2-7: «Pensas que é essa a cidade da qual disse: "Das palmas das minhas mãos te construí?" A cidade em que viveis não é a que foi revelada em Mim, a que ficou pronta desde o momento em que me decidi a criar o Paraíso e que mostrei a Adão antes do seu pecado [9]...» A Jerusalém celeste inspirou todos os profetas hebreus: Tobias, XIII, 16; Isaías, LIX, 11 e seguintes; Ezequiel, LX, etc. Para lhe mostrar a cidade de Jerusalém, Deus ilumina Ezequiel e transporta-o a uma grande

(7) E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (in «The Labyrinth», ed. S. H. Hooke, Londres, 1935), p. 65 e seguintes.
(8) Ver *Cosmologie*, M. Eliade, p. 22, Burrows, p. 60 e seguintes.
(9) Tradução de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913), III, p. 482.

montanha (LX, 6 e seguintes). E os *Oráculos Sibilinos* guardam a recordação da Nova Jerusalém, no meio da qual resplandece «um templo com uma torre gigantesca que toca nas nuvens e é vista por todos [10]». Mas a mais bela descrição da Jerusalém celeste é a do Apocalipse (XXI, 2): «E eu, João, vejo a cidade santa, a nova Jerusalém, que desce do céu, de Deus, como uma esposa que se preparou para receber o esposo.»

Encontramos esta mesma teoria na Índia: todas as cidades reais indianas, mesmo modernas, são construídas pelo modelo mítico da cidade celeste, onde habitava, na Idade do Ouro *(in illo tempore)*, o Soberano Universal. E, tal como ele, o rei esforça-se por fazer reviver a Idade do Ouro, por tornar actual um reino perfeito, ideia que iremos encontrar ao longo deste ensaio. É assim, por exemplo, que o palácio-fortaleza de Sîhagiri, em Ceilão, é construído segundo o modelo da cidade celeste de Alakamanda, e é «de um acesso difícil para os seres humanos» (*Mahâvastu*, 39, 2). A própria cidade ideal de Platão tem também um arquétipo celeste (*Rep.*, 592 b; cf. *ibid*, 500 e). As «formas» platónicas não são astrais; contudo, a sua região mítica situa-se em planos supraterrestres (*Fedra*, 247, 250).

Portanto, o mundo que nos rodeia, no qual se sente a presença e a obra do homem — as montanhas que transpõe, as regiões povoadas e cultivadas, os rios navegáveis, as cidades, os santuários —, tem um arquétipo extraterrestre, concebido quer como um «plano», como uma «forma», quer pura e simplesmente como uma «réplica» que existe a um nível cósmico superior. Mas nem tudo o que existe — no «mundo que nos rodeia» — tem um protótipo deste género. Por exemplo, as regiões desérticas

(10) Charles, II, p. 405, Alberto Pincherle, *Gli Oracoli Sibillini giudaici* (Roma, 1922), pp. 95-95.

habitadas por monstros, os territórios incultos, os mares desconhecidos em que nenhum navegador ousou aventurar-se, etc., não partilham com a cidade da Babilónia ou com o *nome* egípcio o privilégio de um protótipo diferenciado. Correspondem a um modelo mítico, mas de outra natureza: todas estas regiões selvagens, incultas, etc., estão consubstanciadas no caos; participam ainda da modalidade indiferenciada, informe, anterior à Criação. É por isso que quando se toma posse de um desses territórios, ou seja, quando se começa a explorar, *se realizam ritos que repetem simbolicamente o acto da Criação*; a zona inculta é primeiro «cosmificada» e em seguida habitada. Voltaremos já ao significado dos cerimoniais de apropriação das regiões descobertas. Por agora, o que queremos sublinhar é que o mundo que nos rodeia, civilizado pelo homem, só é válido pelo protótipo extraterrestre que lhe serviu de modelo. O homem constrói segundo um arquétipo. Não só a sua cidade e o seu templo possuem modelos celestes como também todas as regiões que habita, com os rios que as banham, os campos que lhe fornecem os alimentos, etc. O mapa da Babilónia mostra a cidade no centro de um vasto território circular circundado pelo rio Amer, exactamente como os Sumérios representavam o Paraíso (*Cosmologie,* p. 22). É esta participação das culturas urbanas num modelo arquetípico que lhes confere realidade e valor.

O povoamento de uma nova região, desconhecida e inculta, equivale a um acto de criação. Quando os colonos escandinavos tomaram posse da Islândia, *landnáma,* e a desbravaram, não consideraram este acto nem como uma obra original nem como uma tarefa humana e profana. Esse empreendimento não significava para eles mais do que a repetição de um acto primordial: a transformação do caos em Cosmos pelo acto divino da Criação. Ao cultivar a terra desértica, eles efectivamente repetiam o acto dos deuses, que organizavam o caos dando-lhe formas e

normas ([11]). O que significa que a conquista de um território só se torna real depois do (mais exactamente: pelo) ritual de tomada de posse, que mais não é que uma cópia do acto primordial da Criação do Mundo. Na Índia dos *veda,* um território era apropriado legalmente pela construção de um altar dedicado a Agni ([12]). «Dizemos que nos instalamos *(avasyati)* quando construímos um *gârhapatya,* e todos os que constroem o altar do fogo ficam instalados *(avasitâh)*», diz *Çatapatha Brâhmana* (VII, 1, 1, 1-4). Mas a construção de um altar dedicado a Agni não é mais que a imitação microcósmica da Criação. Além disso, qualquer sacrifício é, por sua vez, a repetição do acto da Criação, como nos afirmam explicitamente os textos indianos (por exemplo, *Çat. Brah.,* XIV, 1, 2, 26 e segs.; ver ainda o cap. II). Os conquistadores espanhóis e portugueses apropriavam-se em nome de Jesus Cristo das ilhas e continentes que descobriam e conquistavam. A instalação da Cruz equivalia a uma «justificação» e à «consagração» da região, a um «novo nascimento», repetindo assim o baptismo (acto da criação). Por seu turno, os navegadores britânicos tomavam posse das regiões que conquistavam em nome do rei da Inglaterra, o novo Cosmocrata.

A importância dos cerimoniais védicos, escandinavos ou romenos clarifica-se quando examinamos o sentido da repetição da Criação, acto divino por excelência. Para já, importa reter um facto: qualquer território ocupado com vista à fixação ou à sua utilização como «espaço vital» é previamente transformado de «caos» em «cosmos»; isto é, por um ritual, é-lhe conferida uma «forma»

(11) Ver Van Hamel, citado por G. van der Leeuw, *L'homme pri mitif et la religion* (Paris, 1940), p. 110.

(12) Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig-Veda as Land-náma-bók* (Londres, 1935), p. 16 e seguintes.

que o torna *real*. É claro que, para a mentalidade arcaica, a realidade se manifesta como força, eficácia e duração. Por isso, o real por excelência é o *sagrado*; porque só o sagrado o *é* de uma maneira absoluta, age eficazmente, cria e faz durar as coisas. Os inúmeros gestos de consagração — dos espaços, dos objectos, dos homens, etc. — revelam a obsessão do real, a ânsia de *ser* do primitivo.

O SIMBOLISMO DO «CENTRO»

Paralelamente à crença arcaica nos arquétipos celestes das cidades e dos templos, encontramos uma outra série de crenças, mais bem documentadas ainda, e que se referem à sua investidura do prestígio do «Centro». Examinámos esta questão numa obra anterior ([13]); aqui, contentar-nos-emos em recordar as conclusões a que chegámos. O simbolismo arquitectónico do Centro pode ser formulado desta forma:

a) a Montanha Sagrada — onde se encontram o Céu e a Terra — está no centro do Mundo;

b) qualquer templo ou palácio — e, por extensão, qualquer cidade sagrada ou residência real — é uma «montanha sagrada», tornando-se assim num Centro;

c) sendo um *Axis Mundi*, a cidade ou templo sagrado são considerados como ponto de encontro entre o Céu, a Terra e o Inferno.

Alguns exemplos ilustrarão cada um dos símbolos anteriores:

A) Nas crenças indianas, o monte Meru ergue-se no centro do mundo, e sobre ele brilha a estrela polar. Os

([13]) Ver *Cosmologie*, M. Eliade, pp. 26-50; ver também *Images et Symboles* (Paris, 1953), cap. I.

povos altaicos do Ural têm um monte central, Sumeru, no cimo do qual está incrustada a estrela polar. Segundo as crenças iranianas, a montanha sagrada Haraberezaiti (Elbourz) encontra-se no centro da Terra e está ligada ao Céu ([14]). As populações budistas do Laos, no Norte do Sião, colocam o monte Zinnalo no centro do mundo. Nos «Edda», Himingbjorg é, como o nome indica, uma «montanha celeste»; é lá que o arco-íris (Bifrost) atinge a cúpula do céu. Encontramos crenças análogas nos finlandeses, japoneses, etc. Recordemos que, para os Semang da península de Malaca, no centro do mundo ergue-se um enorme rochedo, o Batu-Ribn; por cima fica o Inferno.

Dantes, havia sobre Batu-Ribn um tronco de árvore que crescia para o céu ([15]). O inferno, o centro da terra e a «porta» do céu encontram-se portanto no mesmo eixo, e é esse eixo que serve de passagem de uma região cósmica para outra. Poderíamos duvidar da autenticidade desta teoria cosmológica dos pigmeus Semang se não tivéssemos razões para admitir que essa mesma teoria já fora esboçada na época pré-histórica ([16]). Nas crenças mesopotâmicas, uma montanha central une o Céu e a Terra; é o «Monte dos Reinos», que liga entre si os territórios ([17]). O *Ziqqurat* era, no fundo, uma montanha cósmica, isto

([14]) W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bona, 1920), p. 15; Holmberg, *op. cit.*, p. 41; A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II (Leyden-Uppsala, 1934), p. 42; Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Paris, 1951), p. 242 e seguintes.

([15]) Ver P. Schebesta, *Les Pygmées* (Paris, 1940), p. 156 e seguintes; outros exemplos em *Chamanisme...* de M. Eliade, p. 253 e seguintes.

([16]) Ver, por exemplo, «Kosmiche Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome», de W. Gaerte (*Anthropos*, IX, 1914, pp. 956-79).

([17]) A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2.ª edição, Berlim e Leipzig, 1929), p. 130.

é, uma imagem simbólica do Cosmos; os sete andares representavam os sete céus planetários (como em Borsippa) ou as cores do Mundo (como em Ur).

O monte Thabor, na Palestina, podia significar *tabbûr*, ou seja, «umbigo», *omphalos*. O monte Gerizim, no Centro da Palestina, tinha sem dúvida o prestígio do Centro, pois é designado «umbigo da terra» (*tabbûr eres*; cf. *Juges*, IX, 37: «...é o exército, que desce ao umbigo do Mundo»). Segundo uma tradição recolhida por Peter Comestor, na altura do solstício de Verão, o sol não provoca sombra na «Fonte de Jacob» (perto de Gerizim). Com efeito, explica Comestor, *sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis*. A Palestina, sendo a região mais elevada — uma vez que estava próxima do pico da montanha cósmica —, não foi submersa pelo Dilúvio. Um texto rabínico diz: «A terra de Israel não foi submersa pelo Dilúvio.» [18] Para os cristãos, o Gólgota situava-se no centro do mundo, porque constituía o pico da montanha cósmica e, simultaneamente, o lugar onde Adão fora criado e enterrado. Por isso, o sangue do Salvador cai sobre a cabeça de Adão, sepultado mesmo ao pé da cruz, e resgata-o. A crença segundo a qual o Gólgota fica no centro do mundo manteve-se no folclore dos cristãos do Oriente (por exemplo, nos Pequenos Russos; Mansika, citado por Holmberg, p. 72).

B) O próprio nome dos templos e das torres sagradas da Babilónia testemunha a sua identificação com a montanha cósmica: «Monte da Casa», «Casa do Monte de todas as terras», «Monte das tempestades», «Ligação entre

(18) Ver Burrows, *op. cit.*, pp. 51, 54, 62, n.º 1; A. J. Wensinck, *The Ideas of the Navel of the Earth* (Amsterdão, 1961), p. 15; Patai, p 85. O mesmo simbolismo no Egipto; ver Patai, p. 101, n.º 100.

o Céu e a Terra» [19], etc. Um documento do tempo do rei Gudéa diz que «o quarto (do deus) que ele (o rei) construiu era semelhante ao monte cósmico [20]». Todas as cidades orientais se encontravam no centro do mundo. Babilónia era uma Bâb-ilâni, uma «porta dos deuses», pois era por aí que os deuses desciam à terra. Na capital do soberano chinês perfeito, o gnomo não deve ter sombra no dia do solstício de Verão, ao meio-dia. Existe de facto uma capital no Centro do Universo, perto da Árvore miraculosa «Tronco erguido» *(kien-mou)*, lá onde se entrecruzam as três zonas cósmicas: Céu, Terra e Inferno [21]. O templo de Barabudur é ele próprio uma imagem do Cosmos, e é construído como uma montanha artificial (como eram os *ziqqurat*). Ao transpô-lo, o peregrino aproxima-se do Centro do Mundo, e, no terraço superior, realiza uma ruptura de nível, transcendendo o espaço profano, heterogéneo, e penetrando numa «região pura». As cidades e os lugares santos são assimilados aos cumes das montanhas cósmicas. É por isso que Jerusalém e Sião não foram submersas pelo Dilúvio. Por outro lado, segundo a tradição islâmica, o lugar mais elevado da Terra é a Kâ'aba, porque «a estrela polar testemunha que ela se encontra em frente do centro do Céu» (*Kisâ'î*, citado por Wensinck, *op. cit.*, p. 15).

(19) Th. Dombart, *Der Sakralturm, I: Zikkurat* (Munchen, 1920), p. 34; ver A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949). Os templos indianos são também identificados com as montanhas, cf. Willy Foy, «Indische Kultbauten als Symbole des Gotterbergs» (*Festschrift Ernst Windisch*, Leipzig, 1914, pp. 213-216). Encontramos o mesmo simbolismo nos Astecas; cf. W. Krickeberg, «Bauform und Weltbild im alten Mexico» (*Paideuma*, IV, 1950, pp. 295-333).

(20) W. F. Albright, «The Mouth of the Rivers» (*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXXV, 1919, pp. 161-195), p. 173.

(21) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1934), p. 324; ver *Chamanisme* de M. Eliade, p. 243 e seguintes.

C) Enfim, devido à sua situação no centro do Cosmos, o templo ou a cidade sagrada são sempre o ponto de encontro de três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno. *Dur-an-ki,* «lugar entre o Céu e a Terra», era o nome dos santuários de Nippur, Larsa e, sem dúvida, Sippar. Babilónia tinha uma série de nomes, entre os quais «Casa da base do Céu e da Terra», «Lugar entre o Céu e a Terra». Mas era sempre na Babilónia que se fazia a ligação entre a Terra e as regiões inferiores, porque a cidade tinha sido construída sobre *bâb-apsî,* a «Porta de *apsû*» [22]; *apsû* designava as águas do Caos antes da Criação. Vamos encontrar esta mesma tradição nos Hebreus. O rochedo de Jerusalém penetrava profundamente nas águas subterrâneas *(tehôm).* Diz-se no Mishna que o Templo se encontra mesmo sobre o *tehôm* (equivalente hebraico de *apsû*). E, tal como na Babilónia havia a «porta de *apsû*», o rochedo do templo de Jerusalém fechava a «boca do *tehôm*» [23]. Encontramos concepções semelhantes no mundo indo-europeu. Entre os Romanos, por exemplo, o *mundus* — ou seja, o fosso que se traçava à volta do lugar onde devia ser fundada uma cidade — constitui o ponto de encontro entre as regiões inferiores e o mundo terrestre. «Quando o *mundus* está aberto, é, por assim dizer, a porta das tristes divindades infernais que está aberta», diz Varrão (citado por Macrobe, *Sat.* I, 16, 18). O templo itálico era a zona de intercepção dos mundos superior (divino), terrestre e subterrâneo.

O cume da Montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra: é também o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação. Acontece até que as tradições cosmológicas exprimem o simbolismo do Centro em termos que parecem ser retirados da embriologia.

---

(22) A. Jeremias, p. 113; Burrows, pp. 46-50.

(23) Textos em Burrows, p. 49. Ver também Patai, p. 55 e seguintes.

«O Grande Santo criou o mundo como um embrião. Tal como um embrião cresce a partir do umbigo, assim Deus começou a criar o mundo a partir do umbigo e daí ele cresceu em todas as direcções.» *Yoma* afirma: «O mundo foi criado a partir do Sião» [24]. No *Rig-Veda* (por exemplo, X, 149), o Universo é concebido como tomando a sua extensão a partir de um ponto central (cf. o comentário de Kirfel, *Kosmographie,* p. 8). A criação do homem, réplica da cosmogonia, surgiu também de um ponto central, no Centro do Mundo. Segundo a tradição mesopotâmica, o homem foi modelado no «umbigo da terra», de UZU (carne) SAR (lugar) KI (sítio, terra), lá onde se encontra também *Dur-an-ki,* o «lugar entre o Céu e a Terra». Ohrmazd cria o primeiro boi Evagdâth, bem como o primeiro homem, Gajômard, no centro do mundo [25]. O Paraíso onde Adão foi criado a partir do barro encontra-se, evidentemente, no centro do Cosmos. O Paraíso era o «umbigo da Terra» e, de acordo com uma tradição síria, estava situado numa montanha mais alta do que todas as outras. Segundo o livro sírio *A Caverna dos Tesouros,* Adão foi criado no centro da terra, precisamente no lugar onde se ergueria mais tarde a cruz de Jesus. As mesmas tradições foram conservadas pelo judaísmo. O apocalipse judaico e o *midrash* precisam que Adão foi modelado em Jerusalém [26]. Tendo Adão sido enterrado no mesmo lugar em que foi criado, ou seja,

---

(24) Textos citados por Wensinck, pp. 19, 16; Ver também W. H. Roscher, «Neue Omphalosstudien» (*Abhandlungen d. Konig. Sachs Gesell. d. Wissenschaft,* Phil-hist. Klasse, XXXI, I, 1915) p. 16 e seguintes, 73 e seguintes; Burrows, p. 57; Patai, p. 85.

(25) Burrow, p. 49; *Christensen, op. cit.,* I, p. 22 e seguintes.

(26) Wensinck, p. 14; Sir E. A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures* (Londres, 1907), p. 53; O. Dahnhardt, *Natursagen,* I (Leipzig, 1909), p. 112; Burrows, p. 57.

no centro do mundo, no Gólgota, o sangue do Salvador — como vimos anteriormente — resgatá-lo-á.

O simbolismo do Centro é bastante mais complexo, mas os aspectos que mencionámos são suficientes para o que nos propomos. Acrescentemos que o mesmo simbolismo sobreviveu no mundo ocidental até ao limiar dos tempos modernos. A antiga concepção do templo como a *imago mundi,* a ideia de que o santuário reproduz o Universo na sua essência, transmitiu-se à arquitectura sagrada da Europa cristã: a basílica dos primeiros séculos da nossa era, tal como a catedral da Idade Média, reproduz simbolicamente a Jerusalém celeste (27). Quanto aos simbolismos da Montanha, da Ascensão e da «Procura do Centro», eles são amplamente referidos nas literaturas medievais e surgem, se bem que de maneira velada, em certas produções literárias dos últimos séculos (28).

REPETIÇÃO DA COSMOGONIA

O «Centro» é pois a zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta. Do mesmo modo, todos os outros símbolos da realidade absoluta (Árvores da Vida e da Imortalidade, Fonte da Juventude, etc.) encontram-se num Centro. O caminho que conduz ao centro é um «caminho difícil» *(dûrohana),* e isso verifica-se a todos os níveis do real: circunvoluções complicadas de um templo (como o de Barabudur); peregrinação aos lugares

(27) Sobre o simbolismo cósmico dos templos no Antigo Oriente, ver A. M. Hocart, *King and Councillors* (Cairo, 1936), p. 220 e seguintes; Patai, *op. cit.*, p. 306. Sobre o simbolismo cósmico das basílicas e catedrais, cf. H. Sedlmaryr, «Architektur als abbildende Kunst» *(Ostreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, Phil-hist. Klasse,* 225/3, 1948); id., «Die Kathedrale» (Zurique, 1950).

(28) Cf. *Images et Symboles*, cap. I.

santos (Meca, Hardwar, Jerusalém, etc.); peregrinações aventurosas das expedições do Velo de Ouro, das Maçãs de Ouro, da Erva da Vida, etc.; prisões em labirintos; todas as dificuldades dos que procuram o caminho para o «si», para o «centro» do seu ser, etc. O caminho é árduo, semeado de perigos, porque é, efectivamente, um rito da passagem do profano ao sagrado; do efémero e do ilusório à realidade e à eternidade; da morte à vida; do homem à divindade. O acesso ao «centro» corresponde a uma consagração, a uma iniciação; a uma existência, ontem profana e ilusória, sucede agora uma nova existência, real, duradoura e eficaz.

Se o acto da Criação consubstancia a passagem do indiferenciado ao diferenciado, ou, em termos de cosmologia, do Caos ao Cosmos; se a Criação, em toda a sua extensão, se efectuou a partir de um «Centro»; se, consequentemente, todas as variantes do ser, do inanimado ao vivo, só teriam acesso à existência numa área sagrada por excelência, torna-se então perfeitamente claro o simbolismo das cidades sagradas («centros do mundo»), as teorias geomânticas que presidem à fundação das cidades, as concepções que justificam os ritos da sua construção. Num outro trabalho (29) tratámos já dos estudos destes ritos de construção e das teorias que eles implicam. Recordamos apenas duas questões importantes:

1.º toda a criação repete o acto cosmogónico por excelência: a Criação do Mundo;

2.º por isso, tudo aquilo que é *fundado,* é-o no Centro do Mundo (porque, como sabemos, a própria Criação foi feita a partir de um centro).

Entre variadíssimos exemplos, analisaremos um, que, aliás, também nos interessará noutros aspectos. Na Índia, «antes de colocar a primeira pedra... o astrólogo indica

(29) *Comentarii la legenda Mesterului Manole* (Bucareste, 1943).

3

o ponto dos alicerces que está sobre a serpente que sustenta o mundo. O mestre-de-obras corta uma estaca do tronco de uma árvore *khadira* e enterra-a no chão com uma noz de coco, precisamente no sítio indicado, para assim fixar a cabeça da serpente ([30])». Coloca-se uma pedra de base *(padmacilâ)* sobre a estaca. A pedra angular fica, portanto, precisamente no «centro do mundo». Mas o acto de fundação repete simultaneamente o acto cosmogónico, porque «fixar», enterrar a estaca na cabeça da serpente, é imitar o gesto primordial de Soma *(Rig-Veda,* II, 12, 1) ou de Indra, quando este último «ataca a serpente no seu ninho» *(Rig-Veda,* VI, 17, 9), quando o raio lhe «cortou a cabeça» *(Rig-Veda,* I, 52, 10). A serpente simboliza o caos, o amorfismo não manifestado. Indra encontra Vrtra *(Rig-Veda,* IV, 19, 3) não dividido *(aparvan),* não desperto *(abudhyam),* dormindo *(abudhyamânam),* mergulhado num sono profundo *(sushupânam),* estendido *(âçayânam).* Fulminá-lo e decapitá-lo equivale ao acto de criação, com passagem do não-manifestado ao manifestado, do amorfo ao diferenciado. Vrtra tinha confiscado as águas e guardava-as no interior das montanhas. Isto significa: 1.º ou que Vrtra era o senhor absoluto — como Tiamat ou qualquer das divindades ofidianas — de todo o caos anterior à Criação; 2.º ou que a grande Serpente, ao assenhorear-se das águas, deixara o mundo inteiro assolado pela seca. O sentido é o mesmo, quer esta apropriação se tivesse passado antes ou depois do acto da Criação: Vrtra «impede ([31])» a «criação» do mundo, ou a sua «duração». Símbolo do não-manifestado, do latente ou do amorfo, Vrtra representa o Caos antes da Criação.

([30]) Mrs. (Margaret) Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Londres, 1920), p. 354 e nota.

([31]) Mefistófeles era também *Der Vater aller Hindernisse,* «o pai de todos os obstáculos» *(Fausto,* V. 6209).

No nosso livro *Comentários à Lenda do Mestre Manolo* tentámos explicar os ritos de construção que imitam o gesto cosmogónico. A teoria que esses ritos implicam pode ser assim resumida: nada pode durar se não for «animado», dotado de uma «alma», através de um sacrifício; o protótipo do rito de construção é o sacrifício efectuado na altura da criação do mundo. Efectivamente, em certas cosmogonias arcaicas o mundo passou a existir através do sacrifício de um monstro primordial, símbolo do Caos (Tiamat), ou de um gigante cósmico (Ymir, Pan Ku, Purusha). Para assegurar a *realidade* e a *duração* de uma construção, repete-se o acto divino da construção exemplar: a Criação dos mundos e do homem. Primeiro, a «realidade» do lugar é obtida pela consagração do terreno, isto é, pela sua transformação num «centro»; em seguida, a validade do acto de construção é confirmada pela repetição do sacrifício divino. Claro que a consagração do «centro» se passa num espaço qualitativamente distinto do espaço profano. Através do paradoxo do rito, todo o espaço consagrado coincide com o Centro do Mundo, tal como o tempo de qualquer ritual coincide com o tempo mítico do «princípio». Com a repetição do acto cosmogónico, o tempo concreto em que se passa a criação é projectado no tempo mítico, *in illo tempore,* em que decorreu a criação do mundo. Assim ficam asseguradas a *realidade* e a *duração* de uma construção, não só pela pela transformação de um espaço profano num espaço transcendente («o Centro»), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico. Como iremos ver, todos os rituais se desenvolvem não só num espaço consagrado, ou seja, num espaço essencialmente distinto do espaço profano, mas também num «tempo sagrado», «naquele tempo» *(in illo tempore, ab origine)* em que o ritual foi realizado pela primeira vez por um deus, um antepassado ou um herói.

MODELOS DIVINOS DOS RITUAIS

Todos os rituais têm um modelo divino, um arquétipo; este facto é suficientemente conhecido para podermos citar alguns exemplos: «Devemos fazer o que os deuses fizeram ao princípio» (*Çatapatha brâhmana,* VII, 2, 1, 4). «Assim fizeram os deuses; assim fazem os homens» (*Taîttirîya Brâhmana,* I, 5, 9, 4). Este provérbio indiano resume toda a teoria subjacente aos rituais de todos os países. Encontramos esta teoria tanto nos povos ditos «primitivos» como nas culturas evoluídas. Os aborígenes do Sudeste da Austrália, por exemplo, praticam a circuncisão com uma faca de pedra porque foi assim que os seus antepassados míticos lhes ensinaram; os negros Amazoulous fazem o mesmo porque *Unkulunkulu* (herói civilizador) decretou *in illo tempore*: «Os homens devem ser circuncizados para não se confundirem com as crianças [32].» A cerimónia Hako dos índios Pawnee foi revelada aos sacerdotes por Tirawa, o Deus Supremo, no princípio dos tempos. Entre os Sakhalaves de Madagáscar «todos os costumes e cerimónias familiares, sociais, nacionais e religiosas devem ser observadas segundo o *lilin-draza,* ou seja, os costumes estabelecidos e as leis da tradição oral transmitidas pelos antepassados...[33]». É inútil multiplicar os exemplos; todos os actos religiosos foram inaugurados pelos deuses, heróis ou antepassados míticos [34]. Diga-se de passagem que entre os «primitivos» não só os rituais têm um modelo mítico, como toda a

(32) A. W. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia* (Londres, 1904), p. 645 e seguintes; H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu* (Londres, 1869), p. 58.

(33) A. von Gennep, *Tabu et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), p. 27 e seguintes.

(34) G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubingen, 1933), p. 349 e seguintes, p. 360 e seguintes.

acção humana adquire significado na medida em que *repete* exactamente uma acção realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado. No fim deste capítulo voltaremos a falar destas acções exemplares que os homens constantemente repetem.

Entretanto, como dizíamos, uma «teoria» deste género não justifica o ritual apenas nas culturas «primitivas». No Egipto, nos últimos séculos, o poder do rito e da palavra que os sacerdotes possuíam devia-se à imitação do gesto primordial do deus Tote, que criara o mundo pelo poder do seu Verbo. Segundo a tradição iraniana, as festas religiosas foram instauradas por Ohrmazd para comemorar as etapas da Criação do Cosmos, que durou um ano. No fim de cada período representando respectivamente a criação do céu, das águas, da terra, das plantas, dos animais e do homem, Ohrmazd descansava cinco dias, criando assim as principais festas masdeístas (cf. *Bundahishn,* I, A 18 e seguintes). O homem não faz mais do que repetir o acto da Criação; o seu calendário religioso comemora no espaço de um ano todas as fases cosmogónicas que tiveram lugar *ab origine*. De facto, o ano sagrado retoma constantemente a Criação, o homem é contemporâneo da cosmogonia e da antropogonia, porque o ritual o projecta na época mítica do princípio. Baco, com os seus ritos orgíacos, imita o drama patético de Dioniso; um órfico, nos seus cerimoniais de iniciação, repete os gestos originais de Orfeu, etc.

Também o sábado judaico-cristão é ainda uma imitação dos deuses. O descanso do sábado reproduz o gesto primordial do Senhor, porque foi no sétimo dia da Criação que Deus «descansou de todas as obras que realizou» (*Génesis,* II, 1). A mensagem do Salvador é, em primeiro lugar, um *exemplo* a ser seguido. Depois de ter lavado os pés aos apóstolos, Jesus diz-lhes: «Porque eu vos dei um exemplo, para que façais o que vos fiz» (*João,* XIII, 15). A humildade não passa de uma virtude; mas a que

se pratica depois do exemplo do Salvador é um acto religioso e um meio de salvação: «Amai-vos uns aos outros como eu vos amei» (*João,* XIII, 34; XV, 12). Este amor cristão está consagrado no exemplo de Jesus. A sua prática anula o pecado original e diviniza o homem. Aquele que *crê* em Jesus pode *fazer* o que ele fez; as suas limitações são abolidas. «Aquele que acreditar em mim, fará aquilo que eu faço...» (*João,* XIV, 12). A liturgia é precisamente uma comemoração da vida e da paixão do Salvador. Mais adiante veremos que esta comemoração é, de facto, uma recuperação «daquele tempo».

Também para os ritos matrimoniais há um modelo divino, e o casamento reproduz a hierogamia, mais particularmente a união entre o Céu e a Terra. «Eu sou o Céu», diz o marido, «tu és a Terra» (*dyaur aham, pritivî tvam; Brhadararanyaka Upanisad,* VI, 4, 20). Já no *Atharva Veda* (XIV, 2, 71) o marido e a mulher são identificados com o Céu e a Terra, ao passo que noutro hino (*Atharva Veda,* XIV, 1) os gestos nupciais são justificados por um protótipo dos tempos míticos: «Tal como Agni pegou na mão direita desta terra, também eu pego na tua... que o deus Savitar pegue na tua mão... Tvashtar preparou-lhe o vestido, para que fique bela, segundo as instruções de Brhaspati e dos Poetas. Que Savitar e Bhaga dêem filhos a esta mulher, como deram à filha do Sol!» (48, 49, 53; tradução de L. Renou). No ritual da procriação transmitido por *Brhadaranyaka Upanisad,* o acto gerador transforma-se numa hierogamia, de proporções cósmicas, mobilizando grande número de deuses: «Que Visnu prepare o molde, que Tvashtar modele as formas; que Prajâpati verta; que Dhatar deponha em ti o gérmen» (VI, 4, 21). Dido celebra o seu casamento com Eneias no meio de uma violenta tempestade (Virgílio, *Eneida,* IV, 160); essa união coincide com a dos elementos; o Céu abraça a sua esposa, concedendo a chuva fertilizadora. Na Grécia, os ritos matrimoniais imitavam o exemplo de Zeus ao unir-se secretamente com Hera (Pausanias, II, 36, 2). Diodoro de Sicília (v. 72, 4) assegura-nos que a hierogamia cretense era imitada pelos habitantes da ilha; o que significa que a cerimónia da união encontrava a sua justificação num acontecimento primordial passado «naquele tempo».

O que importa realçar é a estrutura cosmogónica de todos estes ritos do casamento; não se trata apenas de imitar um modelo exemplar, a hierogamia entre o Céu e a Terra; o que visamos é sobretudo o resultado dessa hierogamia, ou seja, a *criação cósmica.* É por isso que na Polinésia, quando uma mulher estéril quer ser fecundada, imita o gesto exemplar da Mãe Primordial que, *in illo tempore,* se deitou com o Grande Deus, Io. Nessa ocasião costuma-se recitar também o mito cosmogónico. Em contrapartida, quando há um divórcio, faz-se um encantamento em que se invoca a «separação do Céu e da Terra» ([35]). Muitos povos utilizam a recitação ritual do mito cosmogónico por ocasião dos casamentos; voltaremos a este assunto. Por agora importa frisar que o mito cosmogónico serve de modelo exemplar não só para os casamentos mas também para qualquer outra cerimónia que invoque a restauração da *plenitude integral;* é por isso que se recita o mito da Criação do Mundo sempre que se trata de curas, fecundidade, partos, trabalhos agrícolas, etc. A cosmogonia representa a criação por excelência.

Demeter uniu-se a Jasão sobre a terra semeada de fresco, no começo da Primavera (*Odisseia,* V, 125). O significado desta união é claro: ela contribui para a fertilidade do solo, prodigioso impulso das forças da criação telúrica. Esta tradição era muito frequente, até ao século

---

([35]) Cf. E. S. C. Handy, *Polinesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 10 e seguintes, 227 e seguintes; R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), p. 39.

passado, no Norte e no Centro da Europa (como testemunham os costumes de união simbólica dos casais no campo ([36]). Na China, os jovens casais deitavam-se na Primavera sobre a relva, a fim de estimular a «regeneração cósmica» e a «germinação universal». De facto, toda a união humana encontra o seu modelo e justificação na hierogamia, a união cósmica dos elementos. O Livro IV do *Li Chi*, o *Yueh Ling* (Livro dos Preceitos Mensais), indica que as esposas se apresentam ao Imperador para com ele morar no primeiro mês da Primavera, quando soa o trovão. O exemplo cósmico é assim seguido pelo Soberano e por todo o povo. A união marital é um rito integrado no ritmo cósmico e legitimado por essa integração.

Todo o simbolismo paleo-oriental do casamento pode ser explicado através de modelos celestes. Os Sumérios celebravam a união dos elementos no dia do Ano Novo; em todo o antigo Oriente, esse mesmo dia era ilustrado tanto pelo mito da hierogamia como pelos ritos de união do rei com a deusa ([37]). É no dia de Ano Novo que Ishtar se deita com Tammaz e que o rei reproduz essa hierogamia mítica celebrando a união ritual com a deusa (isto é, com a hierodula que a representa na terra), numa sala secreta do templo onde se encontra o leito nupcial da deusa. A união divina assegura a fecundidade terrestre; quando Ninlil se une a Enlil, a chuva começa a cair ([38]). Esta mesma fecundidade é assegurada pela cerimónia da união do rei, dos casais na terra, etc. O mundo

([36]) J. W. E. Mannhardt, *Wald und Feldkulte* (2.ª ed. Berlim, 1904-1905), I, p. 169 e seguintes, 180 e seguintes.

([37]) Cf. S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Londres, 1935), pp. 9, 19, 34 e seguintes.

([38]) R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), p. 247 e seguintes; cf. vestígios de um complexo mítico-ritual semelhante em Israel, Patai, p. 90 e seguintes.

renova-se sempre que a hierogamia é imitada, isto é, sempre que se realiza a união matrimonial. O termo alemão «Hochzeit» deriva de «Hochgezît», festa do Ano Novo. O casamento renova o «ano» e, por consequência, proporciona a fecundidade, a riqueza e a felicidade.

Em muitas culturas ([39]) existe uma relação entre o acto sexual e o trabalho nos campos. Na *Çatapatha Brâhmana*, VII, 2, 2, 5, a terra é identificada como o órgão gerador feminino *(yoni)* e a semente com o *sémen viril*. «As vossas mulheres pertencem-vos como a terra» (*Corão*, II, 223). A maior parte das orgias tem uma justificação ritual na promoção das forças da vegetação: decorrem em certas épocas críticas do ano, quando as sementes germinam ou quando as colheitas amadurecem, etc., e têm sempre uma hierogamia como modelo mítico. É o caso da orgia praticada pela tribo Ewe (África Ocidental) quando a cevada começa a germinar; a orgia é legitimada por uma hierogamia (as jovens são oferecidas ao deus Python). Encontramos a mesma legitimação nas populações Oraon; a sua orgia é praticada em Maio, na altura da união do deus Sol com a deusa Terra. Todos estes excessos orgíacos encontram a sua justificação num acto cósmico ou biocósmico: renovação do Ano, época crítica das colheitas, etc. Os jovens que desfilavam nus nas ruas de Roma na época da Floralia (27 de Abril), ou que davam a mão às mulheres, na altura das Lupercais, para esconjurar a esterilidade, as liberdades permitidas em toda a Índia por ocasião da festa Holi, os excessos habituais na Europa Central e Setentrional nas festas das colheitas, contra os quais as autoridades eclesiásticas tanto se insurgiram (cf., por exemplo, o concílio de Auxerre em 590, etc.), todas estas manifestações tinham também

([39]) Cf. M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, p. 424 e seguintes.

um protótipo supra-humano e visavam instaurar a fertilidade e a riqueza universais. (Para o significado cosmológico da «orgia», ver o capítulo II.)

Para aquilo que nos propomos neste estudo é indiferente saber em que medida os ritos matrimoniais e a orgia criaram os *mitos* que os justificam. O que importa é o facto de tanto a orgia como o casamento constituírem rituais que imitam gestos divinos ou episódios do drama sagrado do Cosmos; o que importa é essa legitimação dos actos humanos através de um modelo extra-humano. Se o mito surgiu por vezes depois do rito — por exemplo, as cerimónias de união pré-conjugal precederam o mito das relações pré-conjugais entre Hera e Zeus, mito que lhes serviu de justificação — tal facto em nada diminui o carácter sagrado do ritual. O mito só é tardio enquanto *fórmula;* mas o seu conteúdo é arcaico e refere-se a sacramentos, isto é, a actos que pressupõem uma realidade absoluta, extra-humana.

ARQUÉTIPOS DAS ACTIVIDADES «PROFANAS»

Podemos dizer, de um modo geral, que o mundo arcaico ignora as actividades «profanas»: qualquer acção com significado determinado — caça, pesca, agricultura, jogos, conflitos, sexualidade, etc. — participa, de certo modo, no sagrado. Como adiante veremos, só são «profanas» as actividades que não têm significado mítico, isto é, que não possuem modelos exemplares. Assim, podemos dizer que toda a actividade responsável com uma finalidade definida é, para o mundo arcaico, um ritual. Mas, como quase todas estas actividades sofreram um longo processo de dessacralização e se transformaram em

actividades «profanas» nas sociedades modernas, achámos melhor considerá-las separadamente.

Vejamos, por exemplo, a dança. Todas as danças eram originariamente sagradas, pois tinham um modelo extra-humano. Se esse modelo foi um animal totémico ou emblemático, se os seus movimentos foram reproduzidos para esconjurar pela magia a sua presença concreta, para o multiplicar ou para alcançar a incorporação do homem no animal; se, noutros casos, esse modelo foi revelado por uma divindade (pírrica, por exemplo, dança armada criada por Atena, etc.) ou por um herói (cf. a dança de Teseu no Labirinto); se a dança é executada com o fim de obter alimentos, honrar os mortos ou assegurar a harmonia do Cosmos; se ela surgiu com as cerimónias mágico-religiosas, de iniciação, ou nos casamentos, tudo isso são pormenores que não nos interessam de momento. O que importa é a origem extra-humana pressuposta (pois todas as danças foram criadas *in illo tempore,* na época mítica, por um «antepassado», um animal totémico, um deus ou um herói). Os ritmos coreográficos têm um modelo exterior à vida profana do homem; quer reproduzam os movimentos do animal totémico ou emblemático ou dos astros, quer constituam em si mesmos rituais (passos complicados, saltos, gestos efectuados com instrumentos cerimoniais, etc.), as danças imitam sempre um gesto arquetípico ou comemoram um momento mítico. Em suma, são uma repetição e, por consequência, uma reactualização «daquele tempo».

As lutas, conflitos e guerras têm quase sempre uma causa e função rituais. Trata-se de uma oposição estimulante entre duas metades do clã, ou uma luta entre os representantes de duas divindades (por exemplo, no Egipto o combate entre dois grupos representando Osíris e Seth) que comemora sempre um episódio do drama cósmico e divino. A guerra e o duelo não podem ser explicados por motivos racionais. Hocart esclareceu bem o papel ritual

das hostilidades ([40]). Sempre que o conflito se repete, dá-se a imitação de um modelo arquetípico. Na tradição nórdica, o primeiro duelo ocorreu quando Thorr, provocado pelo gigante Hrungnir, foi ter com ele à «fronteira» e o venceu em combate singular. Encontramos este motivo na mitologia indo-europeia, e Georges Dumézil ([41]) tem razão quando a considera uma versão tardia mas autêntica do antigo cenário de uma iniciação militar. O jovem guerreiro devia reproduzir o combate de Thorr e Hrungnir; de facto, a iniciação militar consiste num acto de bravura, cujo protótipo mítico é a morte de um monstro tricéfalo. Os frenéticos *berserkir,* ferozes guerreiros, reproduziam precisamente o estado de fúria sagrada *(wut, ménos, furor)* do modelo primordial.

A cerimónia da sagração de um rei, o *râjasûya,* «não é mais do que a reprodução terrestre da antiga consagração que Varuna, o primeiro Soberano, fez a si próprio, e que os *Brâhmana* constantemente repetem... Ao longo de todas as explicações rituais surge sempre a afirmação de que, se o rei faz determinado gesto, é porque, no início dos tempos, no dia da sua consagração, Varuna também fez o mesmo gesto ([42])». E idêntico mecanismo pode ser detectado em todas as outras tradições, na medida em que a documentação de que dispomos nos permite (cf. as obras clássicas de Moret sobre o carácter sagrado dos reis egípcios e de Labat sobre os reis assírio-babilónicos). Os rituais de construção repetem o acto primordial da construção cosmogónica. O sacrifício que é feito na edificação de uma casa (igreja, ponte, etc.) não

([40]) A. M. Hocart, *Le progrès de l'homme* (Paris, 1935), p. 188 e seguintes, 319 e seguintes; cf. também W. C. MacLeod, *The origin and History of Politics* (Nova Iorque, 1931), p. 217 e seguintes.

([41]) *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), p. 99 e seguintes; *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), p. 126 e seguintes.

([42]) G. Dumézil, *Ouranos-Vâruna* (Paris, 1934), p. 42, 62.

é mais do que a imitação no plano humano do sacrifício primordial celebrado *in illo tempore* por altura da criação do mundo (ver capítulo II).

O valor mágico e farmacêutico de certas ervas deve-se também a um protótipo celeste da planta, ou ao facto de ela ter sido colhida pela primeira vez por um deus. Nenhuma planta é milagrosa em si mesma, mas apenas pela sua participação num arquétipo ou pela repetição de determinados gestos e palavras que, isolando a planta do espaço profano, a consagram. Assim, duas fórmulas mágicas anglo-saxónicas do século XVI, que se costumava pronunciar para a colheita dos simples, explicam a origem da sua virtude terapêutica: elas cresceram pela primeira vez (isto é, *ab origine*) no monte sagrado do Calvário: «Salve, erva santa, que cresces sobre a terra, tu que apareceste primeiro no monte do Calvário, tu curas todas as feridas; em nome do bom Jesus, eu te colho» (1584). «Tu és santa, Verbena, tu que cresces sobre a terra, pois foste encontrada primeiro no monte do Calvário. Tu curaste o nosso Redentor Jesus Cristo e fechaste as suas feridas; em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, eu te colho.» A eficácia destas ervas é atribuída ao facto de o seu protótipo ter sido descoberto num momento cósmico decisivo («naquele tempo») no monte Calvário. Elas foram consagradas por terem curado as feridas do Redentor. A sua eficácia só é válida pelo facto de aquele que as colhe repetir o gesto primordial da cura. É por isso que uma antiga fórmula mágica diz: «Vamos colher plantas para as aplicar nas chagas do Salvador.» ([43])

([43]) F. Ohrt, *Herba, gratiâ plena* (Helsínquia, 1929), pp. 17, 18; cf. M. Eliade, «La Mandragore et le Mythe de la "naissance miraculeuse"» *(Zalmoxis,* Paris-Bucareste, III, 1943, pp. 1-52), p. 23 e seguintes; id. *Tratado de História das Religiões,* p. 357 e seguintes.

Estas fórmulas da magia popular cristã retomam uma antiga tradição. Na Índia, por exemplo, a erva *Kapitthaka (Feronia elephantum)* cura a impotência sexual, pois, *ab origine,* o Gandharva utilizou-a para restituir a sua virilidade. Por isso, a colheita ritual da erva é, efectivamente, uma repetição do acto do Gandharva. «Tu, erva que o Gandharva colheu para Varuna, que perdera a virilidade, nós te colhemos!» (*Atharva Veda,* IV, 4, 1). Uma longa invocação inserida no Papiro de Paris descreve o estatuto especial da erva colhida: «Tu foste semeada por Crono, acolhida por Hera, conservada por Ammon, concebida por Ísis, alimentada por Zeus das chuvas; cresceste graças ao Sol e ao orvalho...» Para os cristãos, as ervas medicinais eram eficazes por terem sido encontradas pela primeira vez no monte do Calvário. Para os antigos, as ervas possuíam virtudes milagrosas por terem sido descobertas pela primeira vez por deuses. «Betónica, tu que foste descoberta pela primeira vez por Esculápio, ou pelo centauro Quíiron...», assim reza a invocação recomendada num tratado ervanário ([44]).

Seria fastidioso — e até inútil para o objectivo deste ensaio — recordar os protótipos míticos de todas as actividades humanas. O facto de a justiça humana, por exemplo, fundada sobre a ideia de «lei», ter um modelo celeste e transcendente nas normas cósmicas (*tao, artha, rta, tzedek, themis,* etc.) é já demasiado conhecido para nele insistirmos. As «obras de arte humana como imitação das da arte divina» (*Aitareya Brâhmana,* VI, 27; cf. Platão, *Leis,* 667-669; *Política,* 306 d, etc.) é também um *leitmotiv* das estéticas arcaicas que os estudos de Ananda K. Coomaraswamy realçaram admiravelmente ([45]). É interessante notar que o próprio estado de beatitude, a *eudaimonia,* é uma imitação da condição divina, para não falar das diversas espécies de *enthousiasmós* criadas na alma do homem pela repetição de determinadas acções realizadas pelos deuses *in illo tempore* (orgia dionisíaca, etc.): «A actividade de Deus, cuja beatitude ultrapassa tudo, é puramente contemplativa, e, dentre as actividades humanas, a mais ditosa de todas é aquela que mais se aproxima da actividade divina» (*Nic. Eth.,* 713 b, 21); «assemelhando-se tanto quanto possível a Deus» (Teeteto, 1770 e); *haec hominis est perfectio, similitudo Dei* (São Tomás de Aquino).

Devemos acrescentar que, para as sociedades tradicionais, todos os actos importantes da vida quotidiana foram revelados *ab origine* por deuses ou heróis. Os homens apenas repetem até ao infinito esses gestos exemplares e paradigmáticos. A tribo australiana Yuin sabe que Daramulun, «All Father», inventou especialmente para ela todos os instrumentos e todas as armas que ela tem utilizado. Do mesmo modo, para a tribo Kurnai, Mungangaua, o Ser Supremo, viveu com ela na terra, no princípio dos tempos, para lhe ensinar a fabricar os utensílios, as canoas, as armas, «em suma, todos os ofícios que ela conhece» ([46]). Na Nova Guiné, muitos mitos falam de longas viagens por mar, fornecendo assim «modelos aos actuais navegadores», e também modelos para todas as outras actividades, «quer se trate de amor, de guerra, de pesca, de produzir chuva ou seja o que for... A narrativa fornece antecedentes para os diferentes momentos da construção de um barco, pelos tabus sexuais que implica, etc.». Quando um capitão se faz ao mar, personifica o herói mítico Aori. «Ele leva as mesmas vestes de Aori; tem, como ele, o rosto escuro e sobre a cabeça um *love*

([44]) A. Delatte, *Herbarius* (2.ª edição, Liège, 1938), pp. 100, 102.

([45]) Cf. especialmente «The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art» (*Zalmoxis,* I, 1938, pp. 20-49) e *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londres, 1946), pp. 29-96.

([46]) Howitt, *op. cit.,* pp. 543, 630.

como o que Aori tirou da cabeça de Iviri. Ele dança no estrado e abre os braços como Aori batia as asas... Um pescador disse-me que, quando ele ia caçar peixes (com o arco), apresentava-se como sendo o próprio Kivavia. Ele não implorava a protecção deste herói mítico: identificava-se com ele.» (47)

Este simbolismo dos antecedentes míticos encontra-se também noutras culturas primitivas. A propósito dos Karuk da Califórnia, escreve J. P. Harrington: «Tudo o que o Karuk fazia era conseguido apenas porque, segundo se crê, os Ikxareyavs já o haviam feito nos tempos míticos. Esses Ikxareyavs eram os povos que habitavam a América antes da chegada dos Índios. Os Karuk modernos, não sabendo como os chamar, propõem traduções como "os príncipes", "os chefes", "os anjos"... Eles só permaneceram junto deles o tempo necessário para dar a conhecer e pôr a funcionar todos os costumes, dizendo sempre aos Karuk: "Assim fariam os humanos." As suas acções e palavras são ainda hoje citadas nas fórmulas mágicas dos Karuk.» (48)

Este curioso sistema de comércio ritual, o potlach, que se encontra no Noroeste da América e a que Marcel Mauss dedicou um estudo célebre *(Essai sur le don, forme archaïque de l'échange)*, não é mais do que a repetição de um costume introduzido pelos antepassados na época mítica. Poderíamos dar ainda muitos exemplos (49).

---

(47) F. E. Williams, citado por L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162, 163-64.

(48) J. P. Harrington, citado por L. Lévy-Bruhl, p. 165.

(49) Cf., entre outros, A. K. Coomaraswamy, «Vedic Exemplarism» (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, I, 1935, pp. 44-64); id., *The Rig Veda as Land-náma-bók* (Londres, 1935).

OS MITOS E A HISTÓRIA

Todos os exemplos citados neste capítulo nos revelam a mesma concepção ontológica «primitiva»; um objecto ou uma acção só se tornam reais na medida em que *imitam* ou *repetem* um arquétipo. Assim, a *realidade* só é atingida pela *repetição* ou pela *participação*; tudo o que não possui um modelo exemplar é «desprovido de sentido», isto é, não possui realidade. Os homens teriam então tendência para se tornarem arquetípicos e paradigmáticos. Esta tendência pode parecer paradoxal, no sentido de que o homem das culturas tradicionais só se reconhece como real na medida em que deixa de ser ele próprio (para um observador moderno) e se contenta em *imitar* e *repetir* os gestos de um *outro*. Por outras palavras, ele só se reconhece como *real*, isto é, como «verdadeiramente ele próprio», na medida em que deixa precisamente de o ser. Poderíamos então dizer que esta ontologia «primitiva» tem uma estrutura platónica, e Platão poderia ser considerado neste caso como o filósofo por excelência da «mentalidade primitiva», isto é, como o pensador que conseguiu valorizar filosoficamente os modos de existência e de comportamento da humanidade arcaica. Claro que a «originalidade» do seu génio filosófico não fica de modo nenhum diminuída; porque o grande mérito de Platão continua a ser o seu esforço em justificar teoricamente essa visão da humanidade arcaica, através dos meios dialécticos que a espiritualidade da sua época lhe podia fornecer.

Contudo, não nos interessa agora este aspecto da filosofia platónica, mas sim a ontologia arcaica. O reconhecimento da estrutura platónica dessa ontologia não nos levaria muito longe. O que é importante é a segunda conclusão que tiramos da análise dos factos citados nas páginas anteriores, a saber, a abolição do tempo pela

imitação dos arquétipos e pela repetição dos gestos paradigmáticos. Um sacrifício, por exemplo, não só reproduz exactamente o sacrifício inicial revelado por um deus *ab origine*, no princípio dos tempos, mas também se situa nesse mesmo momento mítico primordial; quer dizer, todo o sacrifício *repete* o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são feitos no mesmo instante mítico do princípio; o tempo profano e a duração são suspensos pelo paradoxo do rito. E o mesmo se passa com todas as *repetições*, ou seja, com todas as imitações dos arquétipos; através dessa imitação, o homem é projectado numa época mítica em que os arquétipos foram pela primeira vez revelados. Surge-nos então um segundo aspecto da ontologia primitiva: a repetição de gestos paradigmáticos confere *realidade* a um acto (ou objecto) e é nessa medida que há uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da «história»; aquele que reproduz o gesto exemplar é transportado assim para a época mítica em que esse gesto exemplar foi revelado.

A abolição do tempo profano e a projecção do homem no tempo mítico só se produzem em intervalos essenciais, ou seja, naqueles em que o homem é *verdadeiramente ele próprio*: no momento dos rituais ou dos actos importantes (alimentação, geração, cerimónias, caça, pesca, guerra, trabalho, etc.). O resto da sua vida passa-se no tempo profano e desprovido de significado: no «devir». Os textos brâmanes sublinham claramente a heterogeneidade dos dois tempos, sagrado e profano, da modalidade dos deuses, ligada à «imortalidade», e da do homem, ligada à «morte». Ao repetir o sacrifício arquetípico, o sacrificador, em plena operação cerimonial, abandona o mundo profano dos mortais e insere-se no mundo divino dos imortais. De resto, ele declara-o nestes termos: «Cheguei ao Céu, aos deuses, tornei-me imortal!» (*Taittirîya Samhitâ*, 1, 7, 9). Se regressasse ao mundo profano, que abandonou durante o rito, sem uma certa preparação,

morreria imediatamente; é por isso que são necessários certos ritos de dessacralização para reintegrar o sacrificador no profano. Passa-se o mesmo na cerimónia da união sexual; o homem deixa de viver no tempo profano e desprovido de sentido, uma vez que imita um arquétipo divino («Eu sou o Céu, tu és a Terra», etc.). Quando o pescador malaio vai para o mar, transforma-se no herói Aori e é projectado no tempo mítico, no tempo da viagem paradigmática. Do mesmo modo, o espaço profano é abolido pelo simbolismo do Centro, que projecta qualquer templo, palácio ou edifício no mesmo ponto central do espaço mítico; e também qualquer acção com um determinado significado que o homem arcaico executa, qualquer acção *real*, qualquer repetição de um gesto arquetípico, suspende a duração, abole o tempo profano e participa do tempo mítico.

Esta suspensão do tempo profano corresponde a uma necessidade profunda do homem arcaico, como iremos ver no capítulo seguinte, quando analisarmos uma série de concepções paralelas relacionadas com a renovação do tempo e com o simbolismo do Ano Novo. Compreenderemos então o significado dessa necessidade, e verificaremos que o homem das culturas arcaicas aceita mal a «história» e que se esforça por a abolir periodicamente. Os factos que examinámos neste capítulo passam então a ter outro significado. Mas, antes de abordarmos o problema da renovação do tempo, é conveniente encarar numa outra perspectiva o mecanismo da *transformação do homem em arquétipo através da repetição*. Vejamos um caso preciso: em que medida a memória colectiva recorda um acontecimento «histórico»? Vimos que o guerreiro, seja ele qual for, imita um «herói» e procura aproximar-se o mais possível desse modelo arquetípico. Vejamos agora o que o povo recorda de um personagem histórico bastante referido em documentos. En-

carando o problema nesta perspectiva, damos um passo em frente, uma vez que vamos agora tratar de uma sociedade que, se bem que «popular», já não pode ser designada de «primitiva».

Assim, para só dar um exemplo, temos o mito paradigmático do combate entre o Herói e uma serpente gigantesca, muitas vezes com três cabeças, outras vezes substituída por um monstro marinho (Indra, Hércules, etc.; Marduk). Quando a tradição goza ainda de uma certa actualidade, os grandes soberanos consideram-se os imitadores do herói primordial: Dario considerava-se um novo Thraetaona, herói mítico iraniano que teria morto um monstro de três cabeças; *para* ele — e *por* ele — a história renovava-se, pois ela era, de facto, a reactualização de um mito heróico primordial. Os adversários do Faraó eram considerados «filhos da ruína, dos lobos, dos cães», etc. Num texto chamado *Livro de Apophis,* os inimigos que o Faraó combate são identificados com o Dragão Apophis, enquanto o próprio Faraó é identificado com o deus Rê, vencedor do dragão ([50]). Encontramos a mesma transfiguração da história em mito, mas numa outra perspectiva, nas visões dos poetas hebreus. Para poderem «aceitar a história», ou seja, as derrotas militares e as humilhações políticas, os Hebreus interpretavam os acontecimentos contemporâneos à luz do velho mito heróico-cosmogónico, que implicava, evidentemente, a vitória provisória do dragão, mas, sobretudo, a sua destruição por um Rei-Messias. Por isso representavam os reis pagãos (fragmento Zadochite, IX, 19-20) com os traços do dragão: é assim que Pompeu é descrito nos Salmos de Salomão (IX, 29) e Nabucudonosor apresentado por Jeremias (51-34). E, no Testamento de Asher

([50]) G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena, 1915), p. 98 e seguintes.

(VII, 3), o Messias mata o dragão debaixo de água (cf. o salmo 74-13).

No caso de Dario e do Faraó, como no da tradição messiânica dos Hebreus, estamos perante a concepção de uma elite que interpreta a história contemporânea através de um mito. Trata-se portanto de uma série de acontecimentos contemporâneos que são articulados e interpretados consoante o modelo a-temporal do mito heróico. Para um hipercrítico moderno, a pretensão de Dario poderia significar presunção ou propaganda política e a transformação de uma minoria hebraica incapaz de aceitar a «realidade histórica» e desejosa de se consolar a todo o custo, refugiando-se no mito e no *wishful-thinking*. Que uma tal interpretação seja errónea, uma vez que não tem em conta a mentalidade arcaica, isso deve-se, entre outras coisas, ao facto de a memória popular utilizar uma articulação e um interpretação absolutamente análogas aos acontecimentos históricos. Se a transformação da biografia de Alexandre o Grande em mito pode ter uma origem literária e, consequentemente, ser considerada artificial, essa observação já não é válida para os documentos que iremos analisar mais adiante.

Dieudonné de Gozon, o terceiro Grande Mestre dos cavaleiros de S. João de Rhodes, ficou célebre por ter morto o dragão de Malpasso. Como é natural, a lenda atribuiu ao príncipe de Gozon as características de S. Jorge, conhecido pelo seu combate vitorioso contra o dragão. É inútil referir que o combate do príncipe de Gozon não é mencionado nos documentos da sua época e que ele só começa a ser mencionado cerca de dois séculos após o nascimento do herói. Isto significa que, só por ter sido considerado um *herói,* o príncipe de Gozon foi integrado numa categoria, num arquétipo, que não se preocupou mais com as suas aventuras autênticas, *históricas,* e lhe conferiu uma biografia mítica, na qual

seria *impossível* omitir o combate contra um monstro réptil ([51]).

P. Caraman, num estudo muito documentado sobre a génese da balada histórica, explica-nos que de um determinado acontecimento histórico (um inverno particularmente rigoroso, mencionado na crónica de Leunclavius, bem como noutras fontes polacas, e durante o qual um exército turco inteiro morreu na Moldávia) quase nada foi conservado na balada romena que narre essa expedição catastrófica dos turcos, tendo o acontecimento histórico sido completamente transformado num facto mítico (Malkosh Pacha combatendo o rei Inverno ([52]), etc.).

Esta mitificação das personalidades históricas surge também na poesia heróica jugoslava. Marko Krajlevic, protagonista da epopeia jugoslava, destacou-se pela sua bravura durante a segunda metade do século XIV. A sua existência histórica não pode ser posta em causa, e conhece-se até a data da sua morte (1394). Mas, uma vez entrada na memória popular, a personalidade histórica de Marko é abolida e a sua biografia é reconstituída de acordo com os modelos míticos. A sua mãe é uma *Vila,* uma fada, tal como os heróis gregos eram filhos de uma ninfa ou de uma náiade. A sua esposa é também uma *Vila* que ele conquistou pela manha, escondendo-lhe bem as asas, como medo que ela as encontre e voe para longe, abandonando-o (o que aliás se verifica nalgumas variantes da balada, depois do nascimento do primeiro filho; cf. o mito do herói maori Tawhaki, abandonado pela mulher, uma fada vinda do céu, depois de lhe ter dado um filho). Marko combate um dragão de três cabeças e mata-o, por analogia com o modelo arquetípico de Indra,

([51]) Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* II (Oxford, 1929), p. 64 e seguintes.

([52]) P. Caraman, «Geneza baladei istorice» (*Anuarul Archivei de Folklor,* Bucareste, I, II, 1933-34).

Thraetaona, Hércules ([53]), etc. Tal como no mito dos «irmãos inimigos», também ele combate contra o seu irmão Andrija e o mata. Existem muitos anacronismos no ciclo de Marko, bem como nos outros ciclos épicos arcaicos. Morto em 1394, Marko ora é amigo, ora inimigo de Jean Huniadi, que se distinguiu nas guerras contra os turcos por volta de 1450. (É interessante notar que a aproximação destes dois heróis está testemunhada nos manuscritos das baladas épicas do século XVII; ou seja, *duzentos anos* depois da morte de Huniadi. Nos poemas épicos modernos, os anacronismos são muito mais raros ([54]).

([53]) Não vamos agora abordar o problema do combate entre o monstro e o herói (cf. Schweitzer, *Herakles,* 1922; A. Lods, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1943, p. 283 e segs.). É muito provável, como sugere G. Dumézil (*Horace et les Curiaces,* p. 126 e segs.), que o combate do herói contra um monstro de três cabeças seja a transformação em mito de um ritual de iniciação arcaico. Sabemos que essa iniciação não pertence ao tipo «heróico» através das comparações da Colômbia britânica anotadas por Dumézil (pp. 129-130), onde se trata também de iniciação xamânica. Se na mitologia cristã S. Jorge luta «heroicamente» contra o dragão e o mata, outros santos notabilizaram-se sem combate (cf. as lendas francesas de Saint Samson, Saint-Julien, Saint Marguerite, Saint Bié, etc.; P. Sébillot, *Le Folklore de la France,* I, 1904, p. 468; III, 1906, pp. 298, 299). Por outro lado, convém não esquecer que, para além do seu papel eventual nos ritos e mitos de iniciação heróica, em muitas outras tradições (austro-asiática, indiana, africana, etc.) o dragão surge carregado de um simbolismo cosmológico: simboliza a involução, a modalidade pré-formal do Universo, o «Uno» não fragmentado anterior à Criação (cf. Ananda Coomaraswamy, *The darker side of the dawn,* Washington, 1938; «Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuci», *Speculum,* Janeiro, 1944, pp. 1 a 25). É por isso que as serpentes e os dragões são quase sempre identificados com os «donos dos lugares», com os «autóctones», contra os quais devem combater os recém-chegados, os «conquistadores», aqueles que devem «formar» (isto é, «criar») os territórios ocupados. (Sobre a identificação das serpentes com os «autóctones», cf. Ch. Autran, *L'Épopée indoue,* Paris, 1946, p. 66 e seguintes).

([54]) H. Munro e N. (Kershaw) Chadwick, *The Growth of Literature* (Cambridge, 1932-40), vol. II, p. 375 e seguintes.

Os personagens que aí são celebrados não tiveram ainda tempo para serem transformados em heróis míticos.)

O mesmo prestígio mítico envolve também outros heróis da poesia épica jugoslava. Vukashin e Novak casam-se com *Vila*. Vuk (o «Dragão Déspota») combate o dragão de Jastrebac, e pode ele próprio transformar-se em dragão. Vuk, que reinou no Srijem entre 1471 e 1485, vem em socorro de Lazare e Milica, mortos há mais de um século. Nos poemas cuja acção gira em torno da primeira batalha de Kossovo (1389) os personagens estão mortos há vinte anos (Vukashin, por exemplo) ou deviam morrer um século mais tarde (Erceg Stjepan). As fadas *(Vila)* curam os heróis feridos, ressuscitam-nos, predizem-lhes o futuro, informam-nos de perigos iminentes, etc., tal como, no mito, um ser feminino ajuda e protege o Herói. Não falta nenhuma «prova» heróica: acertar numa maçã com uma flecha, saltar sobre vários cavalos, reconhecer uma jovem no meio de um grupo vestido da mesma maneira [55], etc.

Alguns heróis das bilinas * russas estão provavelmente relacionados com protótipos históricos. Muitos heróis do ciclo de Kiev são mencionados nas crónicas. Mas a sua historicidade acaba aí. Não podemos sequer precisar se o príncipe Vladimir, que constitui o centro do ciclo de Kiev, é Vladimir I, morto em 1015, ou o seu bisneto, Vladimir II, que reinou entre 1113 e 1125. Quanto aos grandes heróis das bilinas desse ciclo, Svyatogor, Mikula e Volga, os elementos históricos que documentam as suas aventuras são muito reduzidos. Acabam por se confundir com os heróis dos mitos e dos contos populares. Um dos protagonistas do ciclo de Kiev, Dobrynya Nikititch, que

[55] Cf. textos e literatura em Chadwick, *op. cit.*, II, pp. 309-42, 374-89 e segs.

* Cantos heróicos da épica popular russa (N. do T.).

por vezes figura nas bilinas como sobrinho de Vladimir, deve a sua fama a um feito tipicamente mítico: mata um dragão com 12 cabeças. Por seu turno, outro herói das bilinas, S. Miguel de Potuka, abate um dragão que se preparava para devorar uma jovem que lhe haviam trazido como oferenda.

De certo modo assiste-se à metamorfose de um personagem histórico em Herói mítico. Não nos referimos apenas aos elementos sobrenaturais que reforçam a lenda: por exemplo, o herói Volga do ciclo de Kiev transforma-se em pássaro ou em lobo, tal como um xamã ou um personagem das lendas antigas; Égori nasce com pés de prata, braços de ouro e a cabeça coberta de pérolas; Ilya de Murom parece-se com um gigante dos contos folclóricos ao pretender juntar o Céu e a Terra. E há outra coisa: a mitificação dos protótipos históricos que forneceram os protagonistas aos cantos épicos populares é feita a uma escala exemplar: eles são «feitos à semelhança» dos Heróis dos mitos antigos. Todos se assemelham através de um nascimento miraculoso, e, tal como no Mahâbhârata e nos poemas homéricos, um dos pais, pelo menos, era um deus. Tal como nos cantos épicos tártaros e polinésios, os heróis fazem uma viagem ao Céu ou descem aos Infernos.

O carácter histórico das personagens da poesia épica não está em causa. Mas a sua historicidade não resiste durante muito tempo à acção corrosiva da mitificação. Seja qual for a sua importância, o acontecimento histórico em si só perdura na memória popular e a sua recordação só inspira a imaginação poética na mèdida em que esse acontecimento histórico se aproxima de um modelo mítico. Na bilina consagrada às catástrofes da invasão napoleónica de 1812 foi esquecido o papel do czar Alexandre I como chefe do exército russo, foi esquecido o nome e a importância de Borodine e apenas sobressai a figura de Kutuzov como Herói popular. Em 1912, toda uma brigada sérvia viu Marko Kralevitch investir contra o castelo de

Prilip, que, séculos atrás, fora o feudo deste Herói popular: bastou um acontecimento particularmente heróico para a imaginação colectiva o assimilar e o identificar com o arquétipo tradicional dos gestos de Marko, tanto mais que o seu próprio castelo estava em causa.

«Myth is the last — not the first — stage in the development of a hero» (Chadwick, vol. III, p. 762). O que vem confirmar a conclusão a que muitos investigadores chegaram (cf. Caraman, etc.) de que a recordação de um acontecimento histórico ou de um personagem autêntico não perdura por mais de dois ou três séculos na memória popular. Isso deve-se ao facto de a memória popular ter dificuldade em reter acontecimentos «individuais» e figuras «autênticas». Ela recorre a outras estruturas: *categorias* em vez de *acontecimentos, arquétipos* em vez de *personagens históricas*. A personagem histórica é assimilada ao modelo mítico (herói, etc.) e o acontecimento é integrado na categoria das acções míticas (lutas contra um monstro, combate entre irmãos, etc.). Mesmo quando alguns poemas épicos conservam o que se pode chamar «verdade histórica», essa «verdade» não diz quase nunca respeito a personagens e acontecimentos determinados, mas a instituições, costumes, paisagens. É assim que, por exemplo, como observa M. Murko, os poemas épicos sérvios descrevem de uma maneira relativamente exacta a vida na fronteira austro-turca e turco-veneziana antes da paz de Carlovitch, em 1699 [56]. Contudo, essas «verdades históricas» não se referem a «personalidades» nem a «acontecimentos», mas a formas tradicionais da vida social

(56) Murko, *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XXe siècle* (Paris, 1929), p. 29. Este ensaio não compreende a análise dos elementos históricos e míticos na literatura épica germânica, céltica, escandinava, etc. Sobre esse assunto, o leitor deverá consultar os três volumes de Chadwick.

e política (cujo «devir» é mais lento do que o «devir» individual), em suma, a arquétipos.

A memória colectiva é a-histórica. Esta afirmação não pressupõe nem uma «origem popular» do folclore, nem uma «criação colectiva» da poesia épica. Murko, Chadwick e outros investigadores realçaram o papel da personalidade criadora, do «artista», na invenção e desenvolvimento da poesia épica. Queremos apenas dizer que — independentemente da origem dos temas folclóricos e do talento do criador da poesia épica — a memória dos acontecimentos históricos e das personagens autênticas modifica-se ao fim de dois ou três séculos, a fim de poder participar no modelo da mentalidade arcaica, que não pode aceitar o *individual* e só conserva o *exemplar*. Esta redução dos acontecimentos a categorias e das individualidades a arquétipos, efectuada pela consciência das camadas populares europeias até quase aos nossos dias, processa-se de acordo com a ontologia arcaica. Poder-se-ia dizer que a memória popular restitui ao personagem histórico dos tempos modernos o seu significado de imitador do arquétipo e de reprodutor dos gestos arquetípicos — significado esse de que os membros das sociedades arcaicas estavam e continuam a estar conscientes (como o demonstram os exemplos citados neste capítulo) mas que foi esquecido, por exemplo, por personagens como Dieudonné de Gozon ou Marko Krajlevic.

Sucede por vezes, muito raramente, podermos testemunhar a transformação de um acontecimento em mito. Pouco tempo antes da última guerra, o etnógrafo romeno Constantin Brailoiu teve ocasião de registar uma admirável balada numa aldeia de Maramuresh. Tratava-se de um amor trágico; o noivo fora enfeitiçado por uma fada das mantanhas e, alguns dias antes do casamento, essa fada ciumenta atirara-o do alto de um rochedo. No dia seguinte, uns pastores encontraram o corpo e, numa árvore, o chapéu. Trouxeram o corpo para a aldeia e a noiva aproximou-se: ao ver o noivo inanimado, entoou um la-

mento fúnebre cheio de alusões mitológicas, texto litúrgico de uma beleza rude. Esta era a história da balada. Ao registar as variantes que conseguiu obter, o etnógrafo procurou informar-se da época em que a tragédia ocorrera: responderam-lhe que se tratava de uma história muito antiga, que se passara «há muito tempo». Mas, ao prosseguir a sua investigação, o etnógrafo almejou apurar que o acontecimento se passara apenas há quarenta anos. Acabou mesmo por descobrir que a heroína ainda era viva. Foi visitá-la e ouviu a história da sua própria boca. Tratava-se de um drama bastante vulgar: por descuido, o noivo escorregara num precipício, não tendo morrido imediatamente; os seus gritos foram ouvidos pelos montanheses, que o transportaram para a aldeia, onde veio a morrer pouco depois. No enterro, a noiva e as outras mulheres da aldeia repetiram as habituais lamentações rituais, sem fazer qualquer alusão à fada das montanhas.

Assim, apesar da presença da principal testemunha, bastaram alguns anos para despojar o acontecimento de qualquer verdade histórica e o transformar numa lenda: a fada ciumenta, o assassínio do noivo, a descoberta do corpo, o lamento da noiva, cheia de temas mitológicos. Quase toda a aldeia era contemporânea do facto autêntico, histórico; mas esse facto, em si, era insuficiente: a morte trágica de um noivo na véspera do casamento significava mais do que uma simples morte acidental; era uma morte com um significado oculto, que só podia ser revelado uma vez integrado na categoria mítica. A mitificação do acidente não se limitou à criação de uma balada; falava-se da fada ciumenta mesmo em conversas vulgares, «prosaicas», sobre a morte do noivo. Quando o etnógrafo chamou a atenção dos aldeãos para a versão autêntica, responderam que a velha já tinha esquecido, que o desgosto a tinha tornado quase louca. O mito é que falava verdade: a verdadeira história já pouco mais

era do que mentira. O *mito* tornava-se mais verdadeiro na medida em que conferia à *história* um sentido mais profundo e mais rico: ele revelava um destino trágico.

O carácter a-histórico da memória popular, a impotência que a memória colectiva manifesta em reter os acontecimentos e as individualidades históricas, a não ser na medida em que as transforma em arquétipos, isto é, na medida em que anula todas as particularidades «históricas» e «pessoais», coloca uma série de novas questões que temos de adiar, de momento. Mas podemos desde já interrogar-nos se a importância dos arquétipos para a consciência do homem arcaico e a incapacidade de a memória popular reter qualquer coisa para além dos arquétipos não nos revelará algo mais do que a resistência da espiritualidade tradicional para com a história; e se essa incapacidade não nos revela a caducidade, ou, pelo menos, o carácter secundário da individualidade humana como tal, individualidade cuja espontaneidade criadora constitui, em última análise, a autenticidade e a irreversibilidade da história. Em todo o caso, é de notar que, por um lado, a memória popular recusa-se a conservar os elementos pessoais, «históricos», da biografia de um herói, enquanto que, por outro lado, as experiências místicas superiores implicam uma elevação última do Deus pessoal para o Deus transpessoal. Nesta perspectiva, seria ainda útil comparar as concepções da existência para além da morte tal como foram elaboradas pelas diversas tradições. A transformação do defunto em «antepassado» corresponde à fusão do indivíduo numa categoria de arquétipo. Em muitas tradições (na Grécia, por exemplo) as almas dos mortos vulgares já não têm «memória», quer dizer, perdem aquilo a que se pode chamar a sua individualidade histórica. A transformação dos mortos em larvas, etc., significa, de certo modo, a sua reintegração no arquétipo impessoal do «antepassado». O facto

de, na tradição grega, só os heróis conservarem a sua personalidade (ou seja, a sua memória) depois da morte, é facilmente compreensível: tendo realizado na sua vida terrena unicamente acções *exemplares*, o herói conserva a sua memória, uma vez que, de certo modo, essas acções eram *impessoais*.

Deixando de lado as concepções da transformação dos mortos em «antepassados», e considerando a morte como uma conclusão da «história» do indivíduo, não deixa de ser natural que a recordação *post-mortem* dessa «história» seja limitada, ou que a recordação das paixões, dos acontecimentos, de tudo o que se relaciona com a individualidade propriamente dita, cesse num determinado momento da existência depois da morte. Quanto à objecção segundo a qual uma sobrevivência impessoal equivale a uma verdadeira morte (na medida em que só a personalidade e a memória ligada à duração e à história podem ser consideradas uma sobrevivência), ela só é válida do ponto de vista de uma «consciência histórica», isto é, do ponto de vista do homem moderno, pois a consciência arcaica não dá qualquer importância às recordações «pessoais». Não é fácil definir o que poderia significar uma tal «sobrevivência da consciência impessoal», se bem que certas experiências espirituais o possam deixar antever; o que há de «pessoal» e de «histórico» na emoção que se sente quando se ouve música de Bach, na atenção que se presta à resolução de um problema de matemática, na concentração que o estudo de qualquer questão filosófica pressupõe? Na medida em que se deixa sugestionar pela «história», o homem moderno sente-se diminuído pela possibilidade dessa sobrevivência impessoal. Mas o interesse pela irreversibilidade e pela «novidade» da história é uma descoberta recente na vida da humanidade. Em contrapartida, como iremos ver, a humanidade arcaica defendia-se como podia contra tudo o que a história implicava de «novo» e de «irreversível».

II

A RENOVAÇÃO DO TEMPO

«ANO», ANO NOVO, COSMOGONIA

Os ritos e as crenças que agrupamos aqui sob o título: «renovação do tempo» são muito variados e não nos iludimos quanto à possibilidade de os enquadrar num sistema coerente e unitário. Nessa medida, podemos deixar de apresentar aqui uma exposição de todas as formas de renovação do tempo e da sua análise morfológica e histórica. Não pretendemos indagar como se chegou à constituição do calendário, nem em que medida seria possível integrar num mesmo sistema as concepções do «ano» para os vários povos. Na maior parte das sociedades primitivas, o «Ano Novo» equivale à supressão do tabu da nova colheita, que é proclamada comestível e inofensiva para toda a comunidade. Quando se cultivam várias espécies de cereais ou frutos, cujo amadurecimento é escalonado por diferentes estações, assiste-se a várias festas do Ano Novo [1].

---

[1] M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920), p. 270.

Isto significa que os «cortes do tempo» são comandados pelos rituais que regem a renovação das reservas alimentares, isto é, os rituais que asseguram a continuidade da vida de toda a comunidade. (Contudo, não podemos considerar estes rituais como simples reflexos da vida económica e social: nas sociedades tradicionais o «económico» e o «social» têm um significado completamente diferente daquele que um europeu moderno geralmente lhe atribui.) A adopção do ano solar como unidade de tempo é de origem egípcia. A maior parte das outras culturas históricas (e o próprio Egipto, até uma certa época) tinham um ano simultaneamente lunar e solar, de 360 dias (com 12 meses de 30 dias cada um), aos quais acrescentavam 5 dias intercalares (epagómenos) (²). Os índios Zuñi chamavam aos meses os «degraus do ano» e ao ano a «passagem do tempo». O início do ano variava de país para país e consoante as épocas, sendo o calendário constantemente actualizado, de forma a fazer coincidir o significado ritual das festas com as estações correspondentes.

Contudo, nem a mobilidade do início do Ano Novo (Março-Abril, 19 de Julho — como no Antigo Egipto — Setembro, Outubro, Dezembro-Janeiro, etc.), nem a diversidade da duração que os diferentes povos atribuíam ao ano conseguiam minimizar a importância que, em todos os países, era conferida ao *fim* de um período de tempo e ao *início* de um novo período; compreende-se portanto que para nós seja de menor importância o facto de, por exemplo, a população africana dos Yoruba dividir o ano em estação quente e estação das chuvas e que a «semana» tenha cinco dias, ao passo que, para os Ded Calabar, tem oito; ou que os Warumbi distribuam

(²) Cf. F. Rock, Das Jahr von 360 Tagen und Seine Gliederung». *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Lingustik,* I, 1930, pp. 253-88.

os meses em função das luas e obtenham assim um ano com cerca de treze meses; ou ainda que os Ahanta dividam cada mês em dois períodos de dez dias (ou de nove dias e meio), etc. Para nós, o essencial é que há sempre uma concepção do fim e do princípio de um novo período de tempo, baseada na observação dos ritmos biocósmicos, enquadrada num sistema mais vasto, o sistema das purificações periódicas (cf. purgas, jejuns, confissão de pecados, etc., por ocasião da nova colheita) e da renovação periódica da vida. Esta necessidade de uma renovação periódica parece-nos muito significativa. Os exemplos que iremos apresentar vão todavia revelar-nos algo de mais importante, a saber, que uma renovação periódica do tempo pressupõe, de modo mais ou menos explícito, e, em particular, nas civilizações históricas, uma nova Criação, ou seja, uma repetição do acto cosmogónico. E esta concepção de uma criação periódica, isto é, da renovação cíclica do tempo, coloca a questão da abolição da «história», que é o problema fundamental deste ensaio.

Os leitores familiarizados com a etnografia e com a história das religiões não ignoram a importância de toda uma série de cerimónias periódicas que, por uma questão de comodidade, podemos classificar em dois grupos principais: 1.° Expulsão anual dos demónios, doenças e pecados; 2.° Rituais dos dias que precedem o Ano Novo e os que se lhe seguem. Num dos volumes do *Rameau d'Or, le Bouc Émissaire* (trad. francesa, Paris, 1925), Sir James George Frazer agrupou a seu modo um número considerável de factos de ambas as categorias. Não vamos agora transcrever esse *dossier*. Nos seus aspectos essenciais, a cerimónia da expulsão dos demónios, doenças e pecados resume-se aos seguintes elementos: jejum, abluções e purificações; extinção do fogo e sua reanimação ritual numa segunda fase do cerimonial; expulsão dos «demónios» por meio de ruídos, gritos, pancadas (no interior das casas), seguida de perseguição com grande alarido através

da aldeia; esta expulsão pode ser praticada sob a forma de sacrifício ritual de um animal (tipo bode expiatório) ou de um homem (tipo Mamurius Veturius) considerados como o meio material pelo qual os defeitos de toda a comunidade são transferidos para além dos limites do território habitado (o bode expiatório era perseguido «no deserto» pelos Hebreus e Babilónios). Por vezes surgem combates cerimoniais entre dois grupos, ou orgias colectivas, ou procissões de homens mascarados (representando as almas dos antepassados, os deuses, etc.). Em muitos locais subsiste a crença de que, por ocasião dessas manifestações, as almas dos mortos se aproximam das casas dos vivos, que vêm respeitosamente ao seu encontro e lhes prestam homenagem durante alguns dias, após os quais são levadas em procissão até aos limites da aldeia ou perseguidas. É ainda nessa ocasião que se celebram as cerimónias de iniciação dos jovens (há testemunhos precisos entre os japoneses, os índios Hopi, certos povos indo-europeus, etc.; ver mais adiante). Praticamente em todo o lado, esta expulsão dos demónios, doenças e pecados coincide, ou coincidiu em certa época, com a festa do Ano Novo.

Evidentemente que é raro encontrar simultaneamente todos estes elementos; em determinadas sociedades predominam as cerimónias de extinção e reanimação do fogo; noutras predomina a expulsão material (por meio de ruídos e gestos violentos) dos demónios e doenças; noutras, a expulsão do bode expiatório sob a forma humana ou animal, etc. Mas o significado da cerimónia global, como o de cada um dos elementos que a constituem, é suficientemente claro: por ocasião desse corte do tempo que o «Ano» representa, assistimos não só à cessação efectiva de um determinado intervalo de tempo e ao início de um outro como também à *abolição* do ano passado e do tempo decorrido. É esse, aliás, o sentido das purificações rituais: uma *combustão*, uma anulação dos pecados e dos defeitos do indivíduo e da comunidade no seu todo e não uma simples «purificação». A renovação implica um novo nascimento. Os exemplos citados no capítulo anterior, e sobretudo, os que iremos referir mostram claramente que esta expulsão anual dos pecados, doenças e demónios é, no fundo, uma tentativa de restauração, ainda que momentânea, do tempo mítico e primordial, do tempo «puro», e do «instante» da Criação. O Ano Novo é sempre uma retomada do tempo no seu começo, ou seja, uma repetição da cosmogonia. Os combates rituais entre dois grupos, a presença dos mortos, as saturnais e as orgias são elementos que denotam, pelas razões que iremos expor, que no fim do ano e na véspera do Ano Novo se repetem os momentos míticos da passagem do Caos à Cosmogonia.

A cerimónia do Ano Novo babilónico, o *akîtu,* é bastante esclarecedora neste aspecto. *Akîtu* podia ser celebrado tanto no equinócio da Primavera, no mês de Nisan, como no equinócio de Outono, no mês de Tishrît (derivado de *shurru,* «começar»). Não restam dúvidas quanto à antiguidade deste cerimonial, mesmo que as datas da sua celebração sejam variáveis. A sua ideologia e a sua estrutura ritual existiam já na época suméria, e foi possível identificar o sistema do *akîtu* desde a época acádica ([3]). Esta precisão cronológica não deixa de ser importante; trata-se de documentos da mais antiga civilização «histórica», na qual o soberano tinha um papel importante, uma vez que era encarado como filho e vigário da divindade na terra; como tal, era responsável pela regularidade dos ritmos da Natureza e pela harmonia de toda a sociedade. Não nos surpreende, portanto, a

([3]) C. F. Jean, *La Religion sumérienne* (Paris, 1931), p. 168; H. Frankfort, «Gods and Myths in Sargonid Seals» (*Iraq,* I, 1934), p. 21 e seguintes.

importância do papel do rei na cerimónia do Ano Novo; cabia-lhe a missão de renovar o tempo.

Durante a cerimónia *akîtu,* que durava doze dias, recitava-se, solene e frequentemente, o poema da Criação, *Enûma elish,* no templo de Marduk. Procedia-se assim à reactualização do combate entre Marduk e o monstro marinho Tiamat, combate que ocorrera *in illo tempore* e que pusera fim ao Caos, com a vitória final do deus. (O mesmo se passava entre os Hititas, que na festa do Ano Novo recitavam e reactualizavam o combate exemplar entre o deus da tempestade Teshup e a serpente Illuyankash ([4]). Marduk cria o Cosmos com os pedaços do corpo mutilado de Tiamat e cria o homem com o sangue de Kingu, demónio a quem Tiamat confiara as Tábuas do Destino (*Enûma elish,* VI, 33; o motivo da Criação a partir do corpo de um ser primordial encontra-se noutras culturas: China, Índia, Irão, Germanos). Os rituais e as fórmulas pronunciadas no decurso da cerimónia provam-nos que esta comemoração da Criação era efectivamente uma *reactualização* do acto cosmogónico. O combate entre Tiamat e Marduk era imitado numa luta entre dois grupos de figurantes, cerimonial que encontramos nos Hititas, dentro do cenário dramático do Ano Novo, no Egipto e em Ugarit ([5]). A luta entre os dois grupos de representantes não comemorava apenas o conflito primordial entre Marduk e Tiamat; ela *repetia* e actualizava a cosmogonia, a passagem do Caos ao Cos-

([4]) Cf. A. Gotze, *Kleinasien* (Leipzig, 1933), p. 130; G. Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bolonha, 1936), p. 89.

([5]) R. Labat, *Le Caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne,* p. 99; Gotze, p. 130 e seguintes; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943). pp. 11, 101. Havia um combate análogo no hipódromo de Constantinopla até aos últimos dias do Império bizantino; cf. Joannes Malalas, *Chronographia* (ed. Bona, 1831, pp. 173-176) e Benjamin de Tudela (in R. Patai, *Man and Temple,* p 77 e seguintes).

mos. O acontecimento mítico estava *presente;* «que ele possa continuar a vencer Tiamat e abreviar os seus dias!», exclamava o oficiante. O combate, a vitória e a Criação aconteciam *nesse mesmo instante.*

Era ainda no quadro deste mesmo cerimonial do *akîtu* que se celebrava o que se denominava «festa das Sortes», *zagmuk,* na qual se faziam presságios para cada um dos doze meses do ano, o que equivalia a *criar* os doze meses futuros (ritual que se conservou, de forma mais ou menos explícita, noutras tradições: ver mais adiante). À descida de Marduk aos Infernos (o deus estava «prisioneiro na montanha», isto é, nas regiões infernais) correspondia uma época de tristeza e de jejum para toda a comunidade e de «humilhação» para o rei, ritual esse que se enquadrava num vasto sistema carnavalesco sobre o qual não podemos aqui deter-nos. Era também nesse momento que se processava a expulsão dos males e dos pecados por meio de um bode expiatório. Enfim, o ciclo terminava com a hierogamia do deus com Sarpanîtûm, hierogamia reproduzida pelo rei e por uma hierodula na sala da deusa, à qual correspondia certamente um intervalo de orgia colectiva ([6]).

([6]) Material documental, interpretação e bibliografia em H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* I-II (Leipzig, 1906, 1918; Berichte uber die Verhandlungen der Kgl. Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Ph-h. Kl. 58, 3; 70, 5); S. A. Pallis, *The Babylonian akitu festival* (Copenhaga, 1926; ver também as críticas apresentadas por H. S. Nyberg no *Monde Oriental,* XXIII, 1929, pp. 204-211); sobre *zakmug* e as Saturnais babilónicas, cf. Frazer, *Le Bouc Emissaire,* p. 314 e seguintes; Labat, *op. cit.,* p. 95 e seguintes; uma tentativa ousada de fazer derivar do cerimonial babilónico todos os outros rituais similares que encontramos na bacia do Mediterrânio, na Ásia, no Norte e Centro da Europa, em W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (Helsínquia, 1937-1938), p. 290 e seguintes e *passim.* Cf. também S. H. Hooke, *The origines of early Semitic Ritual* (Londres, 1938), p. 57 e seguintes.

Como vemos, a festa do *akîtu* compreende uma série de elementos dramáticos que visam a abolição do tempo decorrido, a restauração do caos primordial e a repetição do acto cosmogónico:

1.º O primeiro acto das cerimónias representa a subjugação de Tiamat e marca, portanto, uma regressão no período mítico que precede a criação; todas as formas estão fundidas nos abismos oceânicos do princípio, o *apsu*. A entronização de um «rei carnavalesco», «humilhação» do verdadeiro soberano, subversão de toda a ordem social (segundo Berose, os escravos tornavam-se senhores, etc.), evocando a confusão universal, a abolição da ordem e da hierarquia, a «orgia», o caos. Assiste-se como que a um «cataclismo» que anula toda a humanidade, preparando o caminho para o advento de uma espécie humana nova e regenerada. Aliás, a tradição babilónica do Dilúvio, conservada na tábua XI da Epopeia de Gilgamesh, recorda que Ut-napishtim, antes de embarcar na arca que construíra para escapar ao dilúvio, organizara uma festa «tal como a do dia do Ano Novo *(akîtu)*». Encontramos este elemento do dilúvio, por vezes meramente aquático, noutras tradições;

2.º A criação do Mundo, que aconteceu *in illo tempore,* no princípio do Ano, é reactualizada todos os anos;

3.º O homem participa directamente, se bem que numa escala reduzida, nessa acção cosmogónica (luta entre os dois grupos de figurantes representando Marduk e Tiamat; «mistérios» celebrados por essa ocasião, segundo a interpretação de Zimmern e Reitzenstein (⁷); essa participação, como vimos no capítulo anterior, projecta o homem no tempo mítico, tornando-o contemporâneo da cosmogonia;

(⁷) Ver também E. Brien, *Les Sociétés Secrètes des mystères* (Paris, 1941), p. 131.

4.º A «festa das sortes» é ainda uma forma da criação, na qual se decide a «sorte» de cada mês e de cada dia;

5.º A hierogamia assegura de um modo concreto o «renascimento» do mundo e do homem.

O significado e os rituais do Ano Novo babilónico têm a sua correspondência em todo o mundo paleo-oriental. Já referimos alguns, mas muitos mais haveria a acrescentar. Num estudo interessante, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* («Acta Orientalia», I, 1923, pp. 158-199), que não foi devidamente apreciado, o investigador holandês A. J. Wensinck chamou a atenção para o paralelismo entre diversos sistemas mítico-cerimoniais do Ano Novo em todo o mundo semita; em cada um desses sistemas surgia a mesma ideia-chave do retorno anual ao caos, seguido de uma nova criação (⁸). Wensinck soube compreender o carácter cósmico dos rituais do Ano Novo (com a devida reserva quanto à sua teoria da «origem» dessa concepção ritualo-cosmogónica, que ele pretende descobrir no espectáculo periódico da desaparição e reaparição da vegetação; efectivamente, para os «primitivos», a Natureza é uma hierofania, e as «leis da natureza» são a revelação do modo de existência da divindade). Ainda que o dilúvio e, de um modo geral, o elemento aquático estejam de uma maneira ou doutra presentes no ritual do Ano Novo, nós apenas consideraremos as libações praticadas nessa ocasião e as relações entre esse ritual e as chuvas. «O mundo foi criado durante o mês Tishri», diz R. Éliezer; R. Josua, no entanto, afirma que «foi durante o mês Nisan». Tanto um como o outro são meses chuvosos (⁹). É durante a festa dos Tabernáculos que se decide a quantidade de chuva a conceder

(⁸) A. J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology» (*Acta Orientalia,* I, 1923, pp. 158-199).

(⁹) *Ibid.*, p. 168. Ver outros textos em Patai, p. 68 e seguintes.

ao ano seguinte, ou seja, é nessa altura que se determina a «sorte» dos meses futuros [10]. Cristo santifica as águas do dia da Epifania, enquanto o dia de Páscoa e o de Ano Novo eram datas habituais do baptismo para o cristianismo primitivo. (O baptismo equivale a uma morte ritual do homem antigo, seguida de um novo nascimento. No plano cósmico, equivale ao dilúvio: abolição dos contornos, fusão de todas as formas, regresso ao amorfismo.) Éphrem, o Sírio, compreendeu o mistério desta repetição anual da Criação e tentou explicá-la: «Deus criou novamente os céus porque os pecadores adoraram os corpos celestes; Ele criou novamente o mundo manchado por Adão; Ele construiu um novo mundo com a sua própria saliva» (*Hino Eph.*, VIII, 16; Wensinck, 169).

Alguns traços do antigo cenário do combate e da vitória da divindade sobre o monstro marinho, incarnação do caos, podem também ser detectados no cerimonial israelita do Ano Novo, tal como foi conservado no culto de Jerusalém. Estudos recentes (Mowinckel, Pederson, Hans Schmidt, A. R. Johnson, etc.) detectaram os elementos rituais e as implicações cosmo-escatológicas dos Salmos e explicaram o papel desempenhado pelo rei na festa do Ano Novo, em que se comemorava o triunfo de Iavé, chefe das forças luminosas, sobre as forças das trevas (o caos marinho, o monstro primordial Rahab). A esse triunfo seguia-se a consagração de Iavé como rei e a repetição do acto cosmogónico. A morte do monstro Rahab e a vitória sobre as Águas (significando a organização do mundo) equivaliam à criação do Cosmos e, simultaneamente, à «salvação» do homem (vitória sobre a «Morte», garantia de boas colheitas para o ano se-

(10) *Rosh Hashshana*, I, 2; Wensinck, p. 163; Patai, p. 24 e seguintes. Rabbi Ishmael e Rabbi Akiba admitem que, durante a festa dos Tabernáculos, a quantidade de chuva para o ano seguinte é decidida no Céu; cf. Patai, p. 41.

guinte [11], etc.). Limitemo-nos por agora a reter, entre os vestígios culturais arcaicos, a repetição periódica (na «entrada do ano», *Êxodo*, 34, 22; na «saída» do ano, *ibid.*; 23, 16) da Criação (pois o combate contra Rahab pressupõe a reactualização do Caos primordial, ao passo que a vitória sobre as «profundezas aquáticas» só pode significar o estabelecimento das «formas determinadas», isto é, a Criação). Veremos posteriormente que para a consciência do povo hebreu esta vitória cosmogónica transforma-se na vitória sobre os reis estrangeiros actuais e futuros; a cosmogonia justifica o messianismo e o apocalipse, e lança assim as bases de uma filosofia da história.

O facto de essa «salvação» periódica do homem encontrar um correspondente imediato na garantia de boas colheitas para o ano seguinte (consagração da nova colheita) não deve fascinar-nos a ponto de vermos apenas nesse cerimonial os vestígios de uma festa agrária «primitiva». A alimentação tinha de facto o seu significado ritual em todas as sociedades arcaicas; aquilo a que chamamos «valores vitais» eram sobretudo a expressão de uma ontologia em termos biológicos; para o homem arcaico, *a vida é uma realidade absoluta* e, como tal, é *sagrada*. Por outro lado, o Ano Novo, a festa dos Tabernáculos *(hag hasukkôt)*, festa de Iavé por excelência (*Juízes*, 21, 19; *Levítico*, 23, 39, etc.), acontecia no décimo quinto dia do sétimo mês (*Deuteronómio*, 16, 13; *Zacarias*, 14, 16), isto é, cinco dias depois do *iôm ha-kippûrîm* (*Levítico*, 16, 28) e do seu cerimonial do bode expiatório. No entanto, é difícil separar estes dois momentos religiosos, a eliminação dos pecados da colectividade e a festa do Ano Novo, sobretudo se notarmos que, antes da adop-

(11) Cf. A. R. Johnson, «The Rôle of the King in the Jerusalem Cults» (in S. H. Hooke, *The Labyrinth*, Londres, 1935), p. 79 e seguintes; cf. também Patai, p. 73 e seguintes.

ção do calendário babilónico, o sétimo mês era o *primeiro* do calendário israelita. Por ocasião do *iôm ha-kippûrîm,* as jovens costumavam dançar e divertir-se fora dos limites da aldeia ou da cidade, e era nessa altura que se combinavam os casamentos. Mas era também nesse dia que se tolerava toda uma série de excessos, por vezes até de carácter orgíaco, que nos recordam tanto a fase final do *akîtu* (celebrada também fora da cidade), como os desregramentos gerais dos cerimoniais do Ano Novo ([12]).

Casamentos, desregramentos sexuais, purificação colectiva pela confissão dos pecados e expulsão do bode expiatório, consagração da nova colheita, entronização de Iavé e comemoração da sua vitória sobre a «Morte», tudo isto eram momentos de um vasto sistema cerimonial. A ambivalência e a polaridade destes episódios (jejum e excessos, tristeza e alegria, desespero e orgia, etc.) apenas nos confirmam a sua função complementar no quadro desse mesmo sistema. Mas os momentos fundamentais continuam a ser, sem dúvida, a purificação através do bode expiatório e a repetição do acto cosmogónico por Iavé; tudo o resto não é mais do que a aplicação em planos diferentes do mesmo gesto arquetípico, ou seja, a renovação do mundo e da vida pela repetição da Cosmogonia.

A PERIODICIDADE DA CRIAÇÃO

A criação do mundo repete-se, pois, todos os anos. Esta repetição eterna do acto cosmogónico, que transforma cada Ano Novo na inauguração de uma Era, permite o regresso dos mortos à vida e acalenta a esperança dos crentes na ressurreição da carne. Voltaremos a falar das relações entre as cerimónias do Ano Novo e o culto dos mortos. Por agora, notemos que as crenças espalhadas quase universalmente, segundo as quais os mortos voltam para junto da família (e voltam muitas vezes como «mortos-vivos») por ocasião do Ano Novo (nos doze dias que separam o Natal da Epifania) denotam a esperança de que a abolição do tempo é possível nesse momento mítico em que o mundo é destruído e recriado. Então os mortos *poderão* voltar, porque todas as barreiras entre mortos e vivos se desfazem (é a reactualização do caos primordial) e *voltarão,* pois nesse instante paradoxal o tempo será suspenso e eles poderão ser novamente contemporâneos dos vivos. Por outro lado, como se prepara uma nova Criação, eles podem esperar um regresso à vida, durável e concreto.

É por isso que os que acreditam na ressurreição da carne sabem que essa ressurreição se efectuará no princípio do ano, isto é, no início de uma nova era. Lehmann e Pedersen demonstraram-no em relação aos povos semitas, enquanto Wensinck (*op. cit.,* p. 171) recolheu numerosos testemunhos ao longo da tradição cristã. Por exemplo: «O Todo-Poderoso acorda os corpos e as almas no dia da Epifania» (Éphrem, o Sírio, *Hinos,* I, 1), etc. Um texto pelevi traduzido por Darmesteter diz que: «É no mês Fravardîn, dia Xurdâth, que o Senhor Ohrmazd fará a ressurreição e o «segundo corpo» e que o mundo será subtraído à impotência em relação aos demónios, dragões, etc. E haverá em todo o lado abundância; não haverá mais fome; o mundo será puro, o homem libertar-se-á da oposição (do mau espírito) e será para sempre imortal.» ([13]) Qazwînî, por seu turno, diz que,

([12]) Ver as referências do Talmude aos excessos orgíacos em R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati,* II (Bolonha, 1935), p. 229. Ritos análogos em Hierápolis; cf. Lucien, *De dea Syra,* 20; Patai, p. 71 e seguintes.

([13]) J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta,* II (Paris, 1892), p. 640, n. 138.

no dia de Naurôz, Deus ressuscitou os mortos, «restituiu-lhes as almas, e ordenou aos céus que enviassem chuva sobre eles; por isso é costume as pessoas derramarem água nesse dia» ([14]). A estreita ligação entre as ideias de criação pela água (cosmogonia aquática; dilúvio que periodicamente regenera a vida histórica; chuva), o nascimento e a ressurreição, está confirmada nesta afirmação do Talmude: «Deus tem três chaves: a da chuva, a do nascimento e a da ressurreição dos mortos» (*Ta'anit*, fol. 2 a; Wensinck, p. 173).

A repetição simbólica da Criação no âmbito da festa do Ano Novo conservou-se até aos nossos dias entre os Mandeístas do Iraque e do Irão. Ainda hoje, no princípio do ano, os Tatars da Pérsia semeiam um pote cheio de terra; segundo afirmam, trata-se de uma homenagem à Criação. Vamos encontrar o costume de semear na época do equinócio da Primavera (recordemos que o ano começava em Março, em muitas tradições) numa vasta área, sempre relacionado com os cerimoniais agrícolas ([15]). Mas o drama da vegetação integra-se no simbolismo da renovação periódica da Natureza e do Homem. A agricultura não é mais que um dos planos em que se manifesta o simbolismo da renovação periódica. E, ainda que a «versão agrícola» deste simbolismo haja tido uma grande difusão — graças ao seu carácter popular e empírico —, não podemos de forma alguma considerá-la como o princípio e a intenção do complexo simbolismo da renovação periódica. Esse simbolismo tem o seu fundamento na

([14]) *Cosmographie*, citado por A. Christensen. *Les Types du premier homme et du premier roi*, II, p. 147.

([15]) E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran* (Oxford, 1937), p. 86; H. Lassy, *Muharram Mysteries* (Helsínquia, 1916), pp. 291-223. Cf. Frazer, *Adonis* (3.ª edição, Londres, 1914), p. 252 e seguintes, e, mais recentemente, W. Liungman, I, p. 103 e seguintes, que tenta provar que este costume provém dos rituais egípcios.

mística lunar; do ponto de vista etnográfico, podemos portanto identificá-lo já nas sociedades pré-agrárias. O fundamental é a ideia de renovação, isto é, de repetição da Criação.

O costume dos Tártaros da Pérsia deve portanto ser integrado no sistema cosmo-escatológico iraniano que o pressupõe e o explica. O Naurôz, Ano Novo persa, é simultaneamente a festa de Ahura Mazdâh (celebrada no «dia de Ohrmazd» do primeiro mês) e o dia da Criação do mundo e do homem ([16]).

É no dia de Naurôz que se dá a «renovação da criação» ([17]). Segundo a tradição transmitida por Dimasqî (Christensen, II, p. 149), o rei proclamava: «Este é um novo dia de um novo mês de um novo ano; é preciso renovar o que o tempo gastou.» É pois nesse dia que o destino dos homens é determinado para todo o ano (Albîrunî, p. 201; Qazwînî, trad. Christensen, II, 148). Na noite de Naurôz podem ver-se múltiplos fogos e luzes (Albîrunî, p. 200) e fazem-se libações e purificações pela água para assegurar a abundância das chuvas para o ano seguinte (*ibid.*, pp. 202-203). Por outro lado, por ocasião do «grande Naurôz» era costume cada um semear num pote sete variedades de sementes e, «consoante o seu crescimento, tirar conclusões sobre a colheita do ano ([18])».

([16]) Cf. os textos coligidos por J. Marquart, «The Nawrôz, its History and its Significance» (*Journal of the Cama Oriental Institute*, Bombaim, XXXI, 1937, pp. 1-15), especialmente a pág. 16 e seguintes. O original alemão foi publicado no *Dr. Modi Memorial Volume*. (Bombaim, 1930, pp. 709-765.)

([17]) al-Bîrûnî, *The Chronology of Ancient Nations* (trad. de E. Sachau. Londres, 1879), p. 199.

([18]) al-Bîrûnî, p. 202. Sobre as cerimónias do Naurôz no século XIX, cf. Eduard Polak, *Persien. Dans Land und seine Bewohner*, I (Leipzig, 1865), p. 367 e seguintes. Encontra-se a mesma ideia nos judeus: já na época rabínica, a oração do Ano Novo continha as seguintes palavras: «Este dia é o começo dos trabalhos do ano, a recordação do primeiro dia» (*Rosh Hashshana*, 27 *a*; citado por Patai, p. 69).

Costume análogo à «fixação dos destinos» que se transmitiu até aos nossos dias nas cerimónias do Ano Novo entre os Mandeístas e os Yesidas ([19]). É ainda por o Ano Novo repetir o acto cosmogónico que os doze dias que separam o Natal da Epifania são ainda hoje considerados como uma prefiguração dos doze meses do ano. É por isso que todos os camponeses da Europa determinam o tempo de cada mês e a quantidade de chuva por meio de sinais meteorológicos desses doze dias ([20]). Convém recordar que era na festa dos Tabernáculos que se determinava a quantidade de chuva para cada mês. Por seu turno, os indianos da época dos Veda consideravam os doze dias do meio do Inverno como uma imagem e uma réplica do ano (*Rig Veda,* IV, 33, 7).

Contudo, em certos lugares e em certas épocas, sobretudo no calendário de Dario, os iranianos tinham ainda um outro dia de Ano Novo, *mihragân,* a festa de Mithra, celebrada no meio do Verão. Quando as duas festas foram incluídas no mesmo calendário, o *mihragân* foi considerado como uma prefiguração do fim do mundo. Os teólogos persas, diz o Albîrunî, «consideram o *mihragân* como um sinal de ressurreição e do fim do mundo, pois é na época do *mihragân* que tudo aquilo que cresce atinge a sua perfeição e deixa de possuir a substância necessária a um futuro crescimento e que os animais cessam a sua actividade sexual. Do mesmo modo, os persas vêem o Naurôz como um sinal de princípio do mundo porque o oposto dos factos acima referidos se verifica

([19]) Cf. Drower, p. 87; G. Furlani, *Testi religiosi degli Yezidi* (Bolonha, 1930), p. 59 e seguintes.

([20]) Cf. Frazer, *The Scapegoat* (Londres, 1915), p. 215 e seguintes; G. Dumézil, *Le Problème des Centaures* (Paris, 1929), p. 39 e seguintes; E. Nourry (pseudónimo de P. Saintyves), *L'Astrologie Populaire* (Paris, 1937), p. 61 e seguintes. Cf. também M. Granet, *La Pensée Chinoise*, p. 107.

na época de Naurôz» (*Chronology,* p. 208). O fim do ano decorrido e o princípio de um novo ano são interpretados, na tradição de Albîrunî, como um esgotamento dos recursos biológicos, sob todos os aspectos cósmicos, como um autêntico fim do mundo. («O fim do mundo», isto é, de um determinado ciclo histórico, não se produz apenas por ocasião de um dilúvio, mas também pelo fogo, calor, etc. Em *Isaías,* 34, 4, 9-11 encontramos uma admirável visão apocalíptica, na qual o Verão tórrido é concebido como um retorno ao caos. Cf. imagens análogas em *Bahman-Yasht,* II, 41 e *Lactance Divinae Institutiones* ([21]), VII, 16, 6.)

Na sua obra *Le Problème des Centaures* o professor G. Dumézil estudou o cenário do fim e do princípio do ano em grande parte do mundo indo-europeu (Eslavos, Iranianos, Indianos, Greco-Romanos) e destacou os elementos dos cerimoniais de iniciação conservados pela mitologia e o foclore sob uma forma mais ou menos alterada. Através do estudo dos mitos e ritos das sociedades secretas e das «sociedades de homens» germânicas, Otto Hofler tirou conclusões análogas da importância dos doze dias intercalares e, sobretudo, do Ano Novo. Por seu turno, Waldemar Liungman fez um longo inquérito sobre os ritos do fogo do princípio do ano e sobre os cenários carnavalescos dos doze dias, cujos resultados e orientação nós, no entanto, contestamos. Recordemos também as investigações de Otto Huth e de J. Hertel, que, debruçando-se sobre os acontecimentos romanos e védicos, insistiram principalmente nos temas de renovação do mundo através da reanimação do fogo por ocasião do solstício de

([21]) Textos comentados por F. Cumont, «La fin du monde selon les mages ocidentaux» (*Revue de L'Histoire des Religions,* 1931), p. 76 e seguintes. Cf. também W. Bousser, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), p. 129 e seguintes.

Inverno, renovação essa que equivale a uma nova criação ([22]). No que respeita a este ensaio, consideraremos apenas alguns traços característicos: 1.º os doze dias intermediários prefiguram os doze meses do ano (ver também os ritos acima referidos); 2.º durante as doze noites correspondentes, os mortos vêm em procissão visitar a família (aparição do cavalo, animal funerário por excelência, na última noite do ano; presença das divindades ctonico-funerárias Holda, Perchta, «Wilde Heer», etc., durante essas doze noites); frequentemente (entre os Germanos e os Japoneses) essa visita produz-se no quadro do cerimonial das sociedades secretas de homens ([23]); 3.º nessa ocasião os fogos eram apagados e reacendidos ([24]) e, finalmente, 4.º é o momento das iniciações, cujo elemento essencial é pecisamente a extinção e a reanimação do fogo ([25]). No mesmo conjunto mítico-cerimonial do fim do ano decorrido e do princípio do Ano Novo deve-

([22]) O. Höfler, *Kultische Geheimbunde der Germanen*, I (Francfort, a. M., 1934); Liungman, II, p. 426 e seguintes e passim; O. Huth, *Janus* (Bona, 1932); J. Hertel, *Das indogermanische Neujahrsopfer in Veda* (Leipzig, 1938).

([23]) Hofler, *op. cit.*; Alexander Slawik, «Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen» (*Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 675-764). No antigo Próximo Oriente havia a crença de que os mortos voltariam por ocasião das festividades da época; cf. Th. H. Gaster, *Thespis* (Nova Iorque, 1950), p. 28 e seguintes.

([24]) E. Nourry (= P. Saintyves), *Essais de Folklore biblique* (Paris, 1923), p. 30 e seguintes; Hertel, p. 52; Dumézil, *Le Problème des Centaures*, p. 146; Huth, p. 146; M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I-II (Paris, 1926), p. 155; L. Vannicelli, *La Religione dei Lolo* (Milão, 1944), p. 80; Liungman, p. 473 e seguintes.

([25]) Cf. Dumézil, p. 148 e seguintes e passim. Entre os Hopi, as iniciações decorriam sempre no Ano Novo; cf. Lewis Spence, in Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 67.

mos ainda mencionar os seguintes factos: 5.º lutas rituais entre dois grupos rivais (ver p. 88 e segs.) e 6.º presença do elemento erótico (perseguição das jovens, casamentos «gandharvicos», orgias — ver p. 94 e segs.).

Cada um destes temas mítico-rituais confirma o carácter absolutamente excepcional dos dias que precedem o Ano Novo e dos que se lhe seguem, se bem que a função escato-cosmológica do Ano Novo (abolição do tempo decorrido e repetição da criação) não seja explicitamente manifestada, a não ser nos ritos de prefiguração dos meses e na extinção e reanimação do fogo. Contudo, podemos depreender que essa função está implícita em cada um dos outros temas mítico-rituais. A invasão das almas dos mortos, por exemplo, não poderia ser senão o sinal de uma suspensão do tempo profano, a realização paradoxal de uma coexistência do «passado» e do «presente». Essa coexistência nunca é tão total como numa época de «caos», em que todas as modalidades coincidem. Os últimos dias do ano podem ser identificados com o Caos anterior à Criação, tanto pela invasão dos mortos — que anula a lei do tempo — como pelos excessos sexuais que se praticam nessa ocasião. Mesmo que, através de sucessivas reformas do calendário, as saturnais tivessem deixado de coincidir com o fim e o princípio do ano, nem por isso elas deixaram de marcar a abolição de todas as normas e de ilustrar uma inversão dos valores (troca de condição entre senhores e escravos, mulheres tratadas como cortesãs, etc.) e um desregramento geral, uma modalidade orgíaca da sociedade, em suma, um regresso de todas as formas à unidade indiferenciada. A própria prática das orgias entre os povos primitivos, sobretudo nos momentos críticos das colheitas (quando as sementes eram enterradas), confirma essa simetria entre a dissolução da «forma» (neste caso as sementes) na gleba e a das «formas sociais» no

caos orgíaco ([26]). Tanto no plano vegetal como no humano, trata-se de um retorno à unidade primordial, à instauração de um regime «nocturno», no qual os limites, os perfis e as distâncias são indiscerníveis.

A extinção ritual do fogo increve-se na mesma tendência para destruir as «formas» já existentes (e gastas, pelo próprio facto da sua duração) e dar lugar ao aparecimento de uma nova forma, que provém de uma nova Criação. As lutas rituais entre dois grupos de figurantes reactualizam o momento cosmogónico do combate entre o deus e o dragão primordial (da serpente, que simboliza quase sempre o que está latente, pré-formal, indiferenciado). Finalmente, a coincidência das iniciações — nas quais a inflamação do «fogo novo» desempenha um papel particularmente importante — com a proximidade do Ano Novo explica-se tanto pela presença dos mortos (sendo as sociedades secretas e de iniciação simultaneamente representantes dos antepassados) como pela própria estrutura dessas cerimónias, que pressupõem sempre uma «morte» e uma «ressurreição», um «novo nascimento», um «novo homem». Para os rituais de iniciação não poderia haver um quadro mais apropriado do que as doze noites em que o ano transcrito desaparece para dar lugar a um outro ano, a uma outra era: ou seja, na época em que, pela reactualização da Criação, o mundo começa efectivamente.

Estes cenários mítico-rituais do Ano Novo, presentes em quase todos os povos indo-europeus — com todo o seu

([26]) É evidente que o papel da «orgia» nas sociedades agrícolas é muito mais complexo. Os excessos sexuais exerciam uma influência mágica sobre a futura colheita. Mas podemos sempre ver na orgia uma tendência para uma fusão violenta de todas as formas, isto é, para uma reactualização do Caos anterior à Criação. Ver o capítulo sobre as místicas agrárias no *Tratado de História das Religiões* (p. 395 e segs.) de M. Eliade.

cortejo de máscaras carnavalescas, animais funerários, sociedades secretas, etc. —, foram sem dúvida organizados nos seus aspectos essenciais desde a época da comunidade indo-europeia. Mas esses cenários, ou, pelo menos, os aspectos que de momento nos interessam, não podem ser considerados como uma criação exclusivamente indo-europeia. Muitos séculos antes do aparecimento dos indo-europeus na Ásia Menor, o conjunto mítico-ritual do Ano Novo, como repetição da Criação, era praticado pelos sumero-acádios, encontrando-se elementos importantes entre os egípcios e os hebreus. Como não vamos abordar a génese das formas mítico-rituais, contentar-nos-emos com a hipótese cómoda segundo a qual estes dois grupos étnicos (povos do Próximo Oriente e indo-europeus) já as incluíam nas suas tradições pré-históricas. Aliás, esta hipótese é plausível, tanto mais que um sistema análogo foi detectado numa cultura excêntrica: a cultura japonesa. Alex Slawik estudou a analogia entre as organizações secretas japonesas e germânicas, destacando um grande número de factos paralelos (ver o seu artigo *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*). No Japão, tal como entre os Germânicos (e outros povos indo-europeus), a última noite do ano é caracterizada pelo aparecimento dos animais funerários (cavalos, etc.), dos deuses e deusas ctónico-funerários; é nessa altura que surgem os desfiles de mascarados das sociedades secretas de homens, que os mortos visitam os vivos e que se celebram as iniciações. No Japão, essas sociedades secretas são muito antigas (Slawik, p. 762) e parece excluir-se a influência do Oriente Semítico ou indo-europeu, pelo menos tanto quanto sabemos. Tudo o que podemos dizer, afirma prudentemente Slawik, é que, tanto no Oeste como no Leste da Eurásia, o complexo cultural do «visitante» (almas dos mortos, deuses, etc.) se desenvolveu antes da época histórica. É mais uma confirmação do carácter arcaico dos cerimoniais do Ano Novo.

Contudo, a tradição japonesa conservou também a memória de uma concepção, digamos de psicofisiologia mística, relacionada com os cerimoniais do fim do ano. Utilizando as conclusões do etnógrafo japonês Dr. Masao Oka ([27]), Alex. Slawik integra os cerimoniais das sociedades secretas naquilo a que ele chama o complexo do *tama*. Este *tama* é uma «substância espiritual» que se encontra no homem, nas almas dos mortos e nos «homens sagrados», e que, na passagem do Inverno à Primavera, se agita e tenta abandonar o corpo, ao mesmo tempo que impele os mortos para as casas dos vivos (complexo cultural do «visitante»). Segundo a interpretação de Slawik, é para obstar a este abandono do corpo pelo *tama* que se celebram festas destinadas a fixar essa substância espiritual. É provável que uma das finalidades dos cerimoniais do fim e do princípio do ano seja igualmente a «fixação» do *tama*. Mas, nesta psicofisiologia mística japonesa interessa-nos sobretudo o significado da crise anual; a tendência que o *tama* tem para se agitar e abandonar a sua condição normal por ocasião da passagem do Inverno à Primavera (isto é, durante os últimos dias do ano cessante e os primeiros dias do ano seguinte) é apenas uma forma fisiológica elementar do retorno ao informal, da reactualização do «caos». Nesta crise anual do *tama*, a experiência do primitivo pressente um sinal da inevitável confusão que deve pôr termo a uma determinada época histórica, para permitir a regeneração e a renovação, ou seja, para retomar a história no seu princípio.

Citemos agora o conjunto de cerimónias periódicas das tribos californianas Karok, Yoruk e Hupa, cerimónias conhecidas pelo nome de «New Year», «World's restoration» ou «repair» («fixing»). A instituição dos ritos é atribuída aos Seres míticos e imortais que habitavam a Terra antes dos homens; foram estes Seres imortais que inicialmente executaram as cerimónias do «World's renewal», precisamente nos lugares em que os mortais de hoje as executam. «As finalidades esotéricas, mágicas e declaradas da cerimónia central que contém o sistema, (diz Kroeber) compreendem o restabelecimento ou a consolidação da terra, observância de princípios, um novo fogo e a esconjuração das doenças e das calamidades para o ano seguinte ou para dois anos.» Temos então, neste caso, uma repetição anual da cerimónia cosmogónica instaurada, *in illo tempore,* pelos Seres imortais: porque, entre os gestos simbólicos efectuados, um dos mais importantes é aquele a que os indígenas chamam «o estabelecimento dos alicerces do mundo», e a cerimónia coincide com a última noite sem luar e o aparecimento da nova lua, o que implica a recriação do mundo. O facto de o rito do Ano Novo incluir também o levantar da proibição da nova colheita confirma, ainda, que se trata de um recomeço total da Vida ([28]).

Relacionada com o «World's restoration», poderíamos recordar a ideologia subjacente ao que se designou

([27]) *Kulturschichten in Altjapan,* tradução do manuscrito japonês, ainda inédita.

([28]) P. E. Goddard, *Life and Culture of the Hupa* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkley, 1903, I, n.º I), p. 82 e segs.; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925), p. 53 e segs.; A. L. Kroeber e E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records, XIII, n.º I, Univ. of California, 1949), p. 1 e segs., 105 e segs. Aliás, na América, o Dilúvio é comemorado todos os anos, isto é, *reactualiza-se* a catástrofe cósmica que destruíra a humanidade, com excepção do antepassado mítico; cf. Sir James George Frazer, *Folklore in the Old Testament,* I (Londres, 1918), p. 293 e segs. Sobre o mito da destruição e a recriação periódica do Mundo nas tradições primitivas, cf. F. R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneurung im Glauben schriftloser Völker» (*Zeitschrift fur Ethnologie,* vol. 71, 1939).

«Ghost-Dance Religion»; este movimento místico, que agitou as tribos norte-americanas no fim do século XIX, profetizava a aproximação da regeneração universal, ou seja, a iminência do fim do mundo, seguida da restauração de uma terra paradisíaca. A «Ghost-Dance Religion» é demasiado complexa para a resumirmos em poucas linhas, mas por agora basta dizer que ela se esforçava por acelerar o «fim do mundo» através de uma comunicação massiva e colectiva com os mortos, obtida em danças que duravam quatro ou cinco dias consecutivos. Os mortos invadiam a terra, comunicavam com os vivos e criavam assim uma «confusão» anunciadora do encerramento do ciclo cósmico actual. Mas como as visões míticas do «princípio» e do «fim» do Tempo são homologáveis e a escatologia se identifica, pelo menos nalguns aspectos, com a cosmogonia, o *eschaton* da «Ghost-Dance Religion» reactualizava o *illud tempus* mítico do «Paraíso», da plenitude primordial [29].

RENOVAÇÃO CONTÍNUA DO TEMPO

Não devemos surpreender-nos com a heterogeneidade dos materiais que abordámos nas páginas anteriores. Não é nossa intenção tirar uma conclusão histórico-etnográfica qualquer, a partir de uma exposição sucinta. Preocupámo-nos apenas com a análise fenomenológica dos ritos periódicos de purificação (expulsão dos demónios, doenças e pecados) e dos cerimoniais do fim e do princípio do ano. Somos os primeiros a reconhecer que há *nuances* em cada grupo de crenças análogas, que a origem e a difusão desses cerimoniais levantam uma série de problemas que ainda não foram devidamente estudados. Por

(29) Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 290 e seguintes.

isso evitámos a interpretação sociológica ou etnográfica, contentando-nos com uma simples exegese do significado geral que todos esses cerimoniais pressupõem. Em suma, o nosso objectivo é compreender o seu *significado*, esforçando-nos por *ver o* que eles nos mostram e reservando para futuras investigações o estudo particular — genético ou histórico — de cada conjunto mítico-ritual.

Evidentemente que há, e seríamos tentados a escrever que *deve* haver, diferenças significativas entre os vários grupos de cerimónias periódicas, quanto mais não seja pela simples razão de que se trata de povos ou de camadas «históricas» e «anti-históricas» que geralmente designamos por civilizados ou «primitivos». Aliás, é interessante notar que os cenários do Ano Novo em que se repete a Criação são mais evidentes nos povos históricos, aqueles com os quais começa a história propriamente dita, isto é, os Babilónicos, Egípcios, Hebreus, Iranianos. Dir-se-ia que esses povos, conscientes de serem os primeiros a *construir* a «história», registaram os seus próprios actos para uso dos seus sucessores (não sem terem, no entanto, procedido a transfigurações inevitáveis nas categorias e nos arquétipos, como vimos no capítulo anterior). Esses mesmos povos parecem, de resto, ter experimentado de um modo mais profundo a necessidade de se renovarem periodicamente, abolindo o tempo passado e reactualizando a cosmogonia.

Quanto às sociedades «primitivas» que vivem ainda no paraíso dos arquétipos e para as quais o tempo só é registado biologicamente, sem que venha a transformar-se em «história», isto é, sem que a sua acção corrosiva possa exercer-se sobre a consciência através da revelação da irreversibilidade dos acontecimentos — essas sociedades primitivas regeneram-se periodicamente pela expulsão dos «males» e pela confissão dos pecados. A necessidade que essas sociedades sentem de uma renovação periódica é uma prova de que também elas não são capazes de se

manter eternamente naquilo que designámos por «paraíso dos arquétipos», e de que a sua memória acaba por descobrir (sem dúvida menos intensamente do que a de um homem moderno) a irreversibilidade dos acontecimentos, ou seja, acaba por registar a «história». Assim, também para esses povos primitivos a existência do homem no Cosmos é considerada como uma queda. A extensa e monótona morfologia da confissão dos pecados, magistralmente estudada por R. Pettazzoni em *La confessione dei peccati,* mostra-nos que, mesmo nas sociedades humanas mais simples, a memória «histórica», isto é, a memória dos acontecimentos que não provêm de nenhum arquétipo, dos acontecimentos «pessoais» («pecados», na maior parte dos casos), é insuportável. Sabemos que a confissão dos pecados tem a sua origem numa concepção mágica da eliminação da falta por um meio físico — (sangue, palavra, etc.). Mas não é ainda o processo da confissão em si — que é de estrutura mágica — que nos interessa, mas a necessidade que o homem primitivo tem de se libertar da recordação de um «pecado», ou seja, de uma sequência de acontecimentos «pessoais» cujo conjunto constitui a «história».

Compreendemos então a enorme importância que a regeneração colectiva através da repetição do acto cosmogónico passou a ter para os povos criadores da história. Poderíamos referir que, por razões diferentes, certamente, mas também devido à estrutura metafísica e anti-histórica da espiritualidade indiana, os indianos não elaboraram um cenário cosmológico do Ano Novo com as mesmas proporções daquele que encontramos no antigo Próximo Oriente. Poderíamos também afirmar desde já que um povo histórico por excelência, o povo romano, viveu constantemente obcecado pelo «fim de Roma» e procurou inúmeros sistemas de *renovatio.* Mas não queremos, por agora, conduzir o leitor por esse caminho. Contentemo-nos, pois, em recordar que, para além dessas cerimónias

periódicas de abolição da «história», as sociedades tradicionais (isto é, todas as sociedades até àquela que constitui o «mundo moderno») conheciam e praticavam outros métodos para obter a renovação do tempo.

Aliás, vimos já (*Comentarii la legenda Mesterului Manole*; ver também o capítulo anterior) que os rituais de construção pressupõem também a imitação mais ou menos explícita do acto cosmogónico. Para o homem tradicional, a imitação de um modelo arquetípico é uma reactualização do momento mítico em que o arquétipo foi revelado pela primeira vez. Assim, também esses cerimoniais, que não são nem periódicos nem colectivos, suspendem a passagem do tempo profano, a duração, e projectam aquele que os celebra num tempo mítico, *in illo tempore.* Vimos que todos os rituais imitam um arquétipo divino e que a sua reactualização contínua decorre num só e único instante mítico a-temporal. Contudo, os ritos de construção revelam-nos mais qualquer coisa: a imitação, portanto a reactualização da cosmogonia. Surge uma «nova era» com a construção de cada casa. Toda a construção é *um começo absoluto,* isto é, tende a restaurar o instante inicial, a plenitude de um presente que não contém qualquer traço de «história». É evidente que estes rituais de construção que actualmente encontramos são, em grande parte, sobrevivências, e é difícil precisar em que medida lhes corresponde uma experiência na consciência daqueles que os observam. Mas esta objecção racionalista é superficial. O que importa é que o homem sentia a necessidade de reproduzir a cosmogonia nas suas construções, fossem elas de que espécie fossem, que essa reprodução o tornava contemporâneo do momento mítico do princípio do Mundo e que ele sentia a necessidade de regressar, tão frequentemente quanto possível, a esse momento mítico, para se regenerar. É difícil determinar em que medida aqueles que no mundo moderno continuam a repetir os rituais de cons-

trução participam ainda no seu significado e mistério. Certamente que as suas experiências são mais de carácter profano: a «nova era» marcada por uma construção traduz-se numa «nova etapa» da vida daqueles que vão habitar a casa. Mas a estrutura do mito e do rito mantém-se, mesmo que as experiências provocadas pela sua actualização lhe confiram um carácter profano: uma construção significa uma nova organização do mundo e da vida. Para que um homem moderno com uma sensibilidade permeável ao milagre pudesse sentir a experiência da *renovação* bastaria que construísse uma casa nova ou que nela entrasse (tal como o Ano Novo conserva ainda no mundo moderno o prestígio do fim de um passado e do recomeço de uma «vida nova»).

Em muitos casos, os documentos de que dispomos são bastante explícitos: a construção de um santuário ou de um altar de sacrifício repete a cosmogonia, e isto não só porque o santuário representa o Mundo, mas também porque incarna os vários ciclos temporais. Vejamos, por exemplo, o que refere Flavius Joseph (*Antiquités Judaiques*; III, 7, 7) a propósito do simbolismo tradicional do Templo de Jerusalém: as três partes do santuário correspondem às três regiões cósmicas (o baptistério representando o «Mar» — ou seja, as regiões inferiores —, a Santa Casa representando a Terra e o Sacrário o Céu); as doze tábuas que se encontram sobre a mesa são os 12 meses do ano; o candelabro com 70 braços representa os Decanos (isto é, a divisão zodíaca dos sete planetas em dezenas). Ao construir o templo, não se construía apenas o Mundo, construía-se também o Tempo cósmico.

A construção do tempo pela repetição da cosmogonia está ainda patente no simbolismo do sacrifício brâmane. Cada sacrifício brâmane marca uma nova criação do mundo (cf., por exemplo, *Çatapatha Brâhmana,* VI, 5, 1, segs.). Efectivamente, a construção do altar do sacrifício é concebida como uma «criação do mundo». A água em

que se amassa a argila é a Água primordial; a argila que serve de base ao altar é a Terra; as paredes laterais representam a Atmosfera, etc. Além disso, cada etapa da construção do altar é acompanhada de estâncias explícitas nas quais se precisa a Região cósmica que assim é criada (*Çat. Brâhmana,* I, 9, 2, 29; VI, 5, 1, segs.; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9). Mas se a construção do altar imita o acto cosmogónico, o sacrifício propriamente dito tem um outro objectivo: refazer a unidade primordial, anterior à criação. Porque Prajâpati criou o Cosmos a partir da sua própria substância; assim que ficou desprovido dela, «teve medo da morte» (*Çat. Brâh.,* X, 4, 2, 2) e os deuses trouxeram-lhe oferendas para o reconstituir e reanimar. De um modo análogo, aquele que hoje em dia celebra o sacrifício reproduz essa reconstituição primordial de Prajâpati. «Aquele que, tendo compreendido isto, pratica uma boa acção, ou se contenta com compreender (sem praticar qualquer ritual), reconstitui a divindade fragmentada, na sua forma unificada e completa.» (*Çat. Brâh.,* X, 4, 3, 24, segs.). O esforço cosnciente do sacrificador para restabelecer a unidade primordial, isto é, para reconstituir o *Todo,* que precedeu a criação, constitui uma característica essencial do espírito indiano, sedento da Unidade primordial, mas não vamos deter-nos neste aspecto. Basta-nos constatar que, em cada sacrifício, o brâmane reactualiza o acto cosmogónico arquétipo e que essa coincidência entre o «instante mítico» e o «momento actual» pressupõe tanto a abolição do tempo profano como a renovação contínua do mundo.

Com efeito, se «Prajâpati é o ano» (*Aitareya Br.,* VII, 7, 2, segs.), «o ano é a morte. Aquele que sabe isto, não é atingido pela morte» (*Çat. Br.,* X, 4, 3, 1). O altar védico é, segundo a fórmula inteligente de Paul Mus, o Tempo materializado. «O altar do fogo é o ano... As noites são as suas paredes e são 360 porque há 360 noites no ano; os dias são os tijolos *yajusmatî,* pois são 360 e

há 360 dias no ano» (*Çat. Br.*, X, 5, 4, 10). A uma determinada altura da construção do altar colocam-se dois tijolos chamados «estações» *(rtavya)* e o texto comenta: «Porque se colocam estes dois tijolos? É porque este Agni (altar do fogo) é o ano... Este altar do fogo é Prajâpati, e Prajâpati é o Ano...» (*Ibid.*, VIII, 2, 1, 17-18.) A reconstrução de Prajâpati através do altar védico corresponde à reconstrução do Tempo cósmico. «O altar do fogo tem cinco andares... (cada um é uma estação), as cinco estações formam um ano e Agni (= o altar) é o Ano... Ora este Prajâpati que caíra em pedaços é o ano, e as cinco partes do seu corpo fragmentado são as estações. Cinco estações, cinco andares. Por isso, quando se erguem esses andares é com as estações que se constrói Prajâpati... Ora estas cinco partes do seu corpo... que são as estações, são simultaneamente os orientes; cinco orientes, cinco andares. Assim, quando se erguem os andares, é com os orientes que se constrói Prajâpati, que é o Ano» (*Çat. Br.* [30]), VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18, segs.). Portanto, com a construção de cada altar védico, não só se repete a cosmogonia, e se reanima Prajâpati, mas também se constrói o «Ano», ou seja, renova-se o Tempo «criando-o» de novo.

Numa obra famosa e controversa, *Kingship*, o antropólogo inglês A. M. Hocart estudou o cerimonial da entronização do rei em vários povos civilizados e «primitivos», comparando-o aos rituais de iniciação (que o autor pensa derivarem do cenário ritual real). Sabia-se há muito que a iniciação significava um «novo nascimento», implicando uma morte e uma ressurreição rituais. Mas foi Hocart quem identificou os elementos iniciáticos do cerimonial da coroação e estabeleceu as relações entre vários grupos

(30) Cf. também Paul Mus, *Bârabudur*, I (Hanói, 1935), p. 384 e segs.; sobre o «Tempo construído», *ibid.*, II, pp. 733-789.

de rituais. Curiosamente, notamos ainda que entre os habitantes de Fiji, da região dos montes Viti Levu, a coroação do chefe é chamada «criação do mundo», enquanto nas tribos orientais do Vanua Levu é designada por *mhuli vanua* ou *tuli vanua,* termos que Hocart traduz por «fashioning the land» ou «creating the earth ([31])». No capítulo anterior vimos que a apropriação de um território equivale, para os escandinavos, à repetição da Criação. Para os indígenas de Fiji, a «criação» surge por ocasião da coroação de um novo chefe; ideia que, aliás, se manteve noutros lugares sob uma forma mais ou menos notória. Quase todos os povos encaram um novo reinado como uma regeneração da história do povo ou mesmo da história universal. Uma «nova era» começava com cada novo soberano, por mais insignificante que ele fosse. Essas fórmulas foram muitas vezes encaradas como adulação ou artifício de estilo. De facto, essas fórmulas só nos parecem excepcionais por nos terem sido transmitidas com uma certa solenidade. Mas na concepção primitiva uma «nova era» começava não só com cada novo reinado, mas também com a consumação de um casamento, com o nascimento de uma criança, etc. Porque o cosmos e o homem se regeneram constantemente e por todos os meios, o passado é consumado, os males e os pecados eliminados, etc. Múltiplos nas suas formas, todos estes instrumentos de renovação tendem para o mesmo objectivo: anular o tempo passado, abolir a história através de um retorno contínuo *in illo tempore,* pela repetição do acto cosmogónico.

Mas, voltando aos habitantes de Fiji, estes repetem a «criação» não só por ocasião de cada coroação mas também sempre que as colheitas são más. Este detalhe, sobre o qual Hocart não insiste, uma vez que não con-

(31) A. M. Hocart, *Kingship* (Londres, 1927), pp. 189-190.

firma a sua hipótese das «origens rituais» do mito cosmogónico, parece-nos bastante significativo. Sempre que a vida é ameaçada e que o Cosmos se esgotou, os habitantes de Fiji sentem a necessidade de um retorno *in principium*; isto é, acreditam na regeneração da vida cósmica, não por meio de uma *restauração* mas por uma *recriação* dessa vida. Daí a importância fundamental, nos rituais e nos mitos, de tudo o que pode significar o «Princípio», o original, o primordial (novos recipientes e «água recolhida no dia anterior» na magia e medicina populares, os temas da criança, o «órfão» (32), etc.).

Esta ideia de que a Vida não pode ser *restaurada* mas apenas *recriada* pela repetição da cosmogonia está patente nos rituais de cura. Efectivamente, para muitos povos primitivos, a cura requer um elemento essencial: a recitação do mito cosmogónico, como testemunham, por exemplo, as tribos mais arcaicas da Índia, os Bhils, os Santalis, os Baigas (33). É pela actualização da Criação cósmica, modelo exemplar de toda a «Vida», que se crê restaurar a saúde física e a integridade espiritual do mundo. As referidas tribos recitam também o mito cosmogónico por ocasião de um nascimento, casamento e morte, pois é sempre através de um instante a-temporal da plenitude primordial que se espera assegurar a realização perfeita de cada uma dessas «situações».

Entre os polinésios, é ainda mais frequente o número de «situações» em que a recitação do mito cosmogónico é eficaz. Segundo o mito, no princípio só existiam as Águas primordiais, mergulhadas nas trevas cósmicas. Io, o deus supremo, manifestou o desejo de sair do seu re-

(32) Cf. Eliade, *Comentarii la Legenda Mesterului Manole*, sobretudo p. 56 e seguintes.

(33) W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Horn, 1948), p. 241. Cf. também o artigo de Eliade «Kosmogonische Mythen und Magische Heilungen» (*Paideuma*, VI, Heft 4, 1956, pp. 194-204).

pouso na «imensidão do espaço». Assim surgiu a luz. Em seguida, ele disse: «Que as Águas se separem, que se formem os Céus e a Terra!» Foi assim, pelas palavras cosmogónicas de Io, que o mundo foi criado. Recordando estas «crenças antigas... a sabedoria primitiva (wananga) que admite a criação a partir do nada, etc.», um polinésio dos nossos dias, Hare Hongi, acrescenta com uma ironia eloquente: «Ora, meus amigos, há três aplicações fundamentais destas antigas fórmulas, que encontramos nos nossos ritos sagrados. A primeira surge no rito da fecundação de um ser estéril; a segunda, no rito da iluminação do corpo e do espírito; a terceira diz respeito ao tema solene da morte, da guerra, do baptismo, às narrativas genealógicas ou outros assuntos importantes que envolvem sobretudo os sacerdotes. As palavras segundo as quais Io modelou o Universo — isto é, mediante as quais este foi criado e levado a conceber um mundo de luz —, estas mesmas palavras são utilizadas no rito da fecundação de um ser estéril. As palavras com que Io fez surgir a luz das trevas são utilizadas nos ritos destinados a alegrar um espírito triste e abatido, a combater a impotência e a senilidade, a espalhar a luz sobre as coisas e os lugares ocultos, a inspirar os poetas, e também nos reveses da guerra e em muitas outras circunstâncias que levam o homem ao desespero. Em todos os casos semelhantes, este rito, que visa espalhar a luz e a alegria, reproduz as palavras de que Io se serviu para vencer e dissipar as trevas. Por fim vem o rito preparatório que se relaciona com as sucessivas transformações que se passam no seio do universo e na história genealógica do próprio homem (34).»

Para os Polinésios, o mito cosmogónico serve portanto de modelo arquetípico para todas as «criações», seja qual

(34) E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, pp. 10-11.

for o plano em que estas se situem: biológico, psicológico, espiritual. Ao escutar a narrativa do nascimento do Mundo, o homem torna-se contemporâneo do acto criador por excelência, a cosmogonia. É significativo que, entre os Navajos, o mito cosmogónico seja narrado sobretudo por ocasião das curas. «Todas as cerimónias giram em torno de um paciente, Hatrali (aquele em torno do qual se canta), que pode estar doente ou simplesmente com o espírito perturbado, isto é, impressionado com um sonho, ou que pode precisar de uma cerimónia para a aprender por ocasião da sua iniciação nos plenos poderes de oficiante desse canto — pois um «Medicine Man» só pode administrar uma cerimónia de cura depois de esta lhe ter sido transmitida ([35]).» A cerimónia inclui também a execução de desenhos complicados na areia *(sand-paintings)*, que simbolizam as várias etapas da Criação e a história mítica dos deuses, dos antepassados e da humanidade. Esses desenhos (que se assemelham curiosamente às *mandalas* indo-tibetanas) reactualizam os sucessivos acontecimentos que ocorreram *in illo tempore*. Ao escutar a narrativa do mito cosmogónico (seguido da narrativa dos mitos de origem) e ao contemplar os desenhos na areia, o doente é projectado para além do tempo profano e inserido na plenitude do Tempo primordial: volta «atrás», à origem do Mundo, e desse modo assiste à cosmogonia. Frequentemente, o doente toma um banho no próprio dia em que começa a narrativa do mito ou a execução dos desenhos; de facto, também ele recomeça a sua vida, no verdadeiro sentido da palavra.

Entre os Navajos e os Polinésios, o mito cosmogónico é acompanhado da narrativa dos mitos de *origem*, que

---

([35]) Hasten Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Mary C. Wheelwright. Navajo Religion Series, I, Santa Fé, 1942), p. 19; cf. também *ibid.*, p. 25 e segs., 32 e seguintes.

incluem a história mítica do homem, dos animais e das plantas, a origem das instituições tradicionais e da cultura, etc. Deste modo, o doente percorre a história mítica do mundo, desde a criação até ao momento da revelação da narrativa em causa. Este aspecto é muito importante para a compreensão da medicina «primitiva» e tradicional. Tanto no antigo Oriente como em todas as tradições médicas «populares» da Europa ou de qualquer outra região, um remédio só é eficaz quando se conhece a sua origem e quando a sua aplicação se torna *contemporânea do momento mítico da sua descoberta*. É por isso que, em muitos encantamentos, se evoca a «história» da doença ou do demónio que a provoca, bem como o momento em que uma divindade ou um santo conseguiu dominar o mal. É assim, por exemplo, que num encantamento assírio contra as dores de dentes se recorda que, «depois de Annu ter criado os céus, estes criaram a terra, esta criou os rios, os rios criaram os canais, os canais criaram os pântanos e os pântanos criaram o Verme». E o Verme apresenta-se, «choroso», junto de Shamash e Ea, e pergunta-lhes o que lhe vão dar para comer, para «destruir». Os deuses oferecem-lhe frutos, mas o Verme pede-lhes dentes humanos. «Já que falas assim, ó Verme, que Ea te esmague com a sua mão poderosa.» ([36]) Assistimos aqui não só a uma simples repetição do gesto paradigmático de cura (destruição do Verme por Ea), que assegura a eficácia do tratamento, mas também à «história» mítica da doença, por meio da qual o médico projecta o paciente *in illo tempore*.

([36]) Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londres, 1923), p. 59.

***

Poderíamos multiplicar os exemplos, mas não temos a intenção de esgotar os temas que abordamos neste ensaio; pretendemos apenas enquadrá-los numa perspectiva comum: a necessidade que as sociedades arcaicas sentem de se renovar periodicamente através da anulação do tempo. Colectivos ou individuais, periódicos ou esporádicos, os ritos de renovação contêm sempre na sua estrutura e significado um elemento de regeneração pela repetição de um acto arquetípico, quase sempre do acto cosmogónico. O que nos interessa sobretudo nesses sistemas arcaicos é a abolição do tempo concreto e, por conseguinte, a sua intenção anti-histórica. A recusa de conservar a memória do passado, mesmo imediato, parece-nos ser o índice de uma antropologia particular. É, em suma, a recusa do homem arcaico de se aceitar como ser histórico, a recusa de atribuir um certo valor à «memória» e, consequentemente, aos acontecimentos invulgares (isto é, sem modelo arquetípico) que constituem, de facto, a duração concreta. Em última análise, descobrimos em todos esses ritos e atitudes a *vontade de desvalorização do tempo*. Levados às últimas consequências, todos os ritos e comportamentos referidos poderiam subordinar-se ao seguinte enunciado: Se não se lhe prestar qualquer importância, o tempo não existe; por outro lado, quando se torna perceptível (devido aos «pecados» do homem, isto é, quando este se afasta do arquétipo e mergulha na duração), o tempo pode ser anulado. No fundo, encarada na sua verdadeira perspectiva, a vida do homem arcaico (reduzida à repetição de actos arquetípicos, ou seja, às *categorias* e não aos *acontecimentos*, à repetição constante dos mesmos mitos primordiais, etc.), se bem que se desenrole no tempo, não suporta a sua carga, não se sujeita à irreversibilidade, em suma, ignora aquilo que, justamente, é característico e decisivo na consciên-

cia do tempo. Tal como o místico e o religioso em geral, o primitivo vive num presente contínuo. (E é neste sentido que podemos dizer que o homem religioso é um «primitivo», pois repete os gestos de um *outro* e, por essa repetição, vive continuamente num presente a-temporal).

A antiguidade e a universalidade das crenças relativas à Lua provam-nos que, para um primitivo, a regeneração do tempo se processa continuamente, no intervalo que constitui o «ano». A Lua é o primeiro morto e também o primeiro morto que ressuscita. Num outro trabalho ([37]) referimos a importância dos mitos lunares na elaboração das primeiras «teorias» coerentes relativas à morte e à ressurreição, à fertilidade e à regeneração, às iniciações, etc. Bastará recordar aqui que se a Lua serve efectivamente para «medir» o tempo (nas línguas indo-europeias a maior parte dos termos que designam o mês e a lua derivam da raiz *me-*, que em latim deu *mensis* e *metior*, «medir»), se as suas fases revelam — muito antes do ano solar e de uma maneira mais concreta — uma unidade de tempo (o mês), ela revela simultaneamente o «eterno retorno».

As fases da Lua — aparecimento, crescimento, descrescimento, desaparição seguida de reaparição ao fim de três noites de trevas — desempenharam um papel importante na elaboração das concepções cíclicas. Vamos encontrar concepções análogas sobretudo no apocalipse e nas antropogonias arcaicas; o dilúvio ou a inundação põem termo a uma humanidade esgotada e pecadora e uma nova humanidade regenerada nasce geralmente de um «antepassado» mítico, salvo da catástrofe, ou de um animal lunar. A análise estratigráfica destes grupos de mitos revela o seu carácter lunar (cf. o capítulo sobre a

([37]) Ver *Tratado de História das Religiões*, de M. Eliade, p. 195 e seguintes.

Lua no *Tratado de História das Religiões*). Isto significa que o ritmo lunar não só revela intervalos curtos (semana, mês) mas que serve também de arquétipo para períodos mais largos; com efeito, o «nascimento» da humanidade, o seu crescimento, a sua decrepitude (o seu «desgaste») e o seu desaparecimento são identificados com o ciclo lunar. E esta identificação não é importante apenas por nos revelar a estrutura «lunar» do devir universal, mas também pelas suas consequências optimistas: porque, tal como o desaparecimento da lua não é nunca definitivo, uma vez que é forçosamente seguido de uma nova lua, também o desaparecimento do homem o não é; e, sobretudo, o desaparecimento de toda a humanidade (dilúvio, inundação, submersão de um continente, etc.) nunca é total porque uma nova humanidade renasce a partir de um casal de sobreviventes.

Esta concepção cíclica do desaparecimento e reaparecimento da humanidade conservou-se também nas culturas históricas. No século III a. C., Bérose espalhava por todo o mundo helénico — de onde se propagou depois aos romanos e bizantinos — a doutrina caldaica do «Grande Ano». Segundo essa doutrina, o Universo é eterno, mas é periodicamente destruído e reconstruído em todos os «Grandes Anos» (o número de milénios varia de escola para escola); quando os sete planetas se reunirem no signo de Câncer «(Grande Inverno»), haverá um dilúvio; quando se encontrarem no signo de Capricórnio (isto é, no solstício de Verão do «Grande Ano»), todo o universo será destruido pelo fogo. É provável que esta doutrina das conflagrações universais periódicas fosse igualmente partilhada por Heráclito (por exemplo, no fragmento 26 B = 66 D). Seja como for, ela domina o pensamento de Zenão e de toda a cosmologia estóica. O mito da combustão universal *(ekpyrosis)* gozou do maior prestígio entre o século I a. C. e o século III d. C., em todo o mundo romano-oriental, e foi progressivamente integrado

em grande parte das teologias derivadas do sincretismo irano-judaico. Vamos encontrar concepções semelhantes na Índia e no Irão (influenciadas certamente — pelo menos nas suas formas astronómicas — pela Babilónia) e, analogamente, entre os Maias do Yucatan e os astecas do México. Voltaremos a este assunto, mas, por agora, podemos sublinhar o que anteriormente designámos por «carácter optimista». De facto, esse optimismo reduz-se à consciência da *normalidade* da catástrofe cíclica, à certeza de que ela tem um *sentido* e, sobretudo, de que ela não é nunca *definitiva*.

Na «perspectiva lunar», a morte do homem, bem como a morte periódica da humanidade, são necessárias, como o são os três dias de trevas que precedem o «renascimento» da Lua. A morte do homem e da humanidade são indispensáveis à sua regeneração. Qualquer forma, seja ela qual for, pelo próprio facto de existir e de durar, enfraquece e gasta-se; para readquirir o vigor, ela tem de voltar ao amorfismo, nem que seja por um instante; tem de ser reintegrada na unidade primordial de onde veio; por outras palavras, tem de voltar ao «caos» (no plano cósmico), à «orgia» (no plano social), às trevas (no caso das sementes), à «água» (baptismo, no plano humano, «Atlântida», no plano histórico, etc.).

Podemos observar que o que domina todas estas concepções cósmico-mitológicas lunares é o regresso cíclico daquilo que anteriormente existiu, em suma, o «eterno retorno». Também aqui vamos encontrar o motivo da *repetição* de um gesto arquetípico projectado em todos os planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc. Mas, para além disso, detectamos também a estrutura cíclica do tempo, que se renova sempre que há um novo «nascimento» em qualquer desses planos. Este «eterno retorno» revela uma ontologia que escapa ao tempo e ao devir. Tal como os Gregos (no mito do eterno retorno) procuravam satisfazer a sua ânsia metafísica do «ôntico»

e do estático (pois, do ponto de vista do infinito, o devir das coisas que regressam continuamente ao mesmo estado é implicitamente anulado, e pode até afirmar-se que «o mundo permanece imutável» ([38])), também o «primitivo», ao atribuir ao tempo uma direcção cíclica, anula a sua irreversibilidade. O passado não é mais que a prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, nenhuma transformação é definitiva. De certo modo, podemos até afirmar que no mundo não se produz nada de novo, pois tudo consiste na repetição dos mesmos arquétipos primordiais; essa repetição, ao actualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém continuamente o mundo no mesmo instante auroral do princípio. O tempo apenas possibilita o aparecimento e a existência das coisas; não tem qualquer influência decisiva sobre essa existência — dado que ele próprio se regenera constantemente.

Hegel afirmava que, na Natureza, as coisas se repetem até ao infinito e que «não há nada de novo sob o Sol». Tudo o que demonstrámos até agora confirma a existência de uma concepção análoga entre o homem das sociedades arcaicas: para ele, as coisas repetem-se até ao infinito, e, de facto, não se passa nada sob o Sol. Mas esta *repetição tem um significado,* como já vimos no capítulo anterior: é ela que confere uma *realidade* aos acontecimentos. Os acontecimentos repetem-se porque imitam um arquétipo: o Acontecimento exemplar. Além disso, pela repetição, o tempo é suspenso, ou, pelo menos, a sua virulência é atenuada. Mas a observação de Hegel é significativa por uma outra razão: Hegel esforça-se por criar uma filosofia da história na qual o acontecimento histórico, se bem que irreversível e autónomo,

---

([38]) Cf. H.-Ch. Puech, «La Gnose et le Temps» (*Eranos-Jahrbuch,* XX, Zurique, 1951), especialmente, p. 60-61.

poderia contudo ser enquadrado numa dialéctica ainda aberta. Para Hegel, a história é «livre» e sempre «nova», ela nunca se repete; mas é, apesar de tudo, semelhante aos planos da Providência; ela tem, portanto, o seu modelo (ideal, mas não deixa de ser um modelo) na própria dialéctica do Espírito. A esta história que não se repete, opõe Hegel a «Natureza», na qual as coisas se reproduzem até ao infinito.

Mas vimos que, por bastante tempo, a humanidade se opôs por todos os meios à «história». Poderemos daí concluir que durante todo esse período a humanidade se mantinha na «Natureza», da qual não se separara ainda? «Só o animal é verdadeiramente inocente», escrevia Hegel no princípio das suas *Lições sobre a Filosofia da História.* Os primitivos não se sentiam sempre inocentes, mas tentavam sê-lo através da confissão periódica dos seus pecados. Poderemos ver nesta tendência para a purificação a nostalgia do paraíso perdido da animalidade? Ou, pelo contrário, nesse desejo de não ter «memória», de não registar o tempo e de se contentar apenas em o aceitar como uma dimensão da sua existência, mas sem o «interiorizar», sem o transformar em consciência, não poderemos antes ver a sede do primitivo pelo «ôntico», a sua vontade de *ser,* como *são* os seres arquetípicos, cujos gestos ele constantemente repete?

Este problema é fundamental e não podemos discuti-lo em poucas linhas. Mas temos motivos para acreditar que, para os «primitivos», a nostalgia do paraíso perdido exclui definitivamente o desejo de regressar ao «paraíso da animalidade». Tudo o que sabemos acerca das recordações míticas do «Paraíso» mostra-nos, pelo contrário, a imagem de uma humanidade ideal, gozando de uma beatitude e plenitude espirituais inalcançáveis na condição actual do «homem pecador». Efectivamente, os mitos de vários povos aludem a uma época longínqua, em que os homens não conheciam nem a morte, nem o trabalho,

nem o sofrimento, e tinham todos os recursos ao seu alcance. *In illo tempore,* os deuses desciam à Terra e misturavam-se com os homens; por seu turno, os homens podiam facilmente subir ao Céu. Um pecado ritual interrompeu a comunicação entre o Céu e a Terra, e os Deuses retiraram-se para céus mais elevados. Desde então, os homens têm de trabalhar para comer e já não são imortais.

Por isso, é mais provável que o desejo que o homem das sociedades tradicionais tem de recusar a «história» e de se confirmar a uma imitação constante dos arquétipos revele a sua sede do real e o seu pavor de se «perder» ao deixar-se invadir pela insignificância da existência profana. Pouco importa que as fórmulas e as imagens através das quais o «primitivo» exprime a *realidade* nos pareçam ingénuas e até ridículas. É o sentido profundo do comportamento primitivo que é revelador: esse comportamento rege-se pela crença numa realidade absoluta que se opõe ao mundo profano das «irrealidades»; em última instância, aquele não é verdadeiramente um «mundo», mas o «irreal» por excelência, o não-criado, o não-existente: o nada.

Podemos portanto falar de uma ontologia arcaica, e só através dela compreenderemos — e, por isso, não desprezaremos — o comportamento do «mundo primitivo», até mesmo o mais extravagante; com efeito, esse comportamento corresponde a um esforço desesperado para não perder o contacto com o *ser*.

III

«INFELICIDADE» E «HISTÓRIA»

«NORMALIDADE» DO SOFRIMENTO

Neste capítulo, gostaríamos de encarar a vida humana e a «existência histórica» de um outro ponto de vista. O homem arcaico — como vimos — tenta opor-se por todos os meios ao seu dispor à *história*, vista como uma série de acontecimentos irreversíveis, imprevisíveis e de valor autónomo. Recusa-se a aceitá-la e a valorizá-la como tal, como *história*, sem conseguir, no entanto, esconjurá-la; por exemplo, ele nada pode contra as catástrofes cósmicas, contra as derrotas militares, as injustiças sociais ligadas à própria estrutura da socidade, ou contra as desgraças pessoais, etc. Por isso, seria interessante ver como é que essa «história» era *aceite* pelo homem arcaico; isto é, de que modo ele suportava as calamidades, a má sorte e os «sofrimentos», que são o quinhão de todo o indivíduo e de toda a colectividade.

O que significa «viver» para um homem das culturas tradicionais? Antes de mais, viver segundo os modelos extra-humanos, de acordo com os arquétipos. Por consequência, viver no seio do *real*, uma vez que — como

referimos no capítulo I — só o arquétipo é verdadeiramente real. Viver de acordo com os arquétipos equivalia a respeitar a «lei», pois que a lei não era mais que uma hierofania primordial, a revelação *in illo tempore* das normas de existência, feita por uma divindade ou por um ser mítico. E mesmo que, pela repetição dos gestos paradigmáticos e através de cerimónias periódicas, o homem arcaico conseguisse anular o tempo, não deixava por isso de viver de acordo com os ritmos cósmicos; poderíamos até dizer que ele se integrava nesses ritmos (recordemos apenas como para ele são «reais» o dia e a noite, as estações, os ciclos lunares, os solstícios, etc.).

Nesta perspectiva, o que poderão significar o «sofrimento» e a «dor»? Eles nunca são encarados como uma experiência desprovida de sentido, que o homem tem de «aceitar» na medida em que é inevitável, tal como aceita, por exemplo, os rigores do clima. Fosse qual fosse a sua causa e natureza, *o seu sofrimento tinha um sentido*: correspondia ou a um protótipo ou a uma ordem cujo valor não era contestado. Diz-se que, em comparação com a antiga moral mediterrânica, o grande mérito do cristianismo foi ter valorizado o sofrimento, transformando o aspecto negativo da dor numa experiência de conteúdo espiritual «positivo». Esta asserção é válida na medida em que se trata de uma *valorização* do sofrimento e até de uma *procura* da dor pelas suas qualidades salvadoras. Mas se a humanidade pré-cristã não procurou o sofrimento nem o valorizou (salvo raras excepções) como um instrumento de purificação e de elevação espiritual, nem por isso deixou de lhe atribuir um *significado*. Referimo-nos, evidentemente, ao sofrimento enquanto *acontecimento, facto histórico,* sofrimento provocado por uma catástrofe cósmica (seca, inundação, tempestade, etc.), por uma invasão (incêndio, escravidão, humilhação) ou pelas injustiças sociais, etc.

Se esses sofrimentos puderam ser aceites, foi precisamente por não serem considerados nem gratuitos nem arbitrários. Os exemplos são desnecessários, pois são evidentes. O primitivo que vê a terra invadida pela seca, o gado dizimado pela doença, o filho doente, ele próprio com febre ou mal sucedido na caça, etc., sabe que todas essas situações não dependem do *acaso,* mas de certas influências mágicas ou demoníacas, contra as quais o sacerdote ou o feiticeiro nada podem. Por isso, quando surge uma catástrofe cósmica e a comunidade se dirige ao feiticeiro para que ele elimine a acção mágica, ou ao sacerdote para que invoque o favor dos deuses, e a intervenção não resulta, os interessados recorrem ao Ser Supremo, mais ou menos esquecido durante o resto do tempo, e invocam-no, oferecendo-lhe sacrifícios. «Ó tu, que estás no alto, não me tires o meu filho, que ainda é tão pequenino!», imploram os nómadas Selkman da Terra do Fogo. «Oh, Tsuni-goam (lamentam-se os Hotentotes), só tu sabes que não sou culpado!» Durante a tempestade, os pigmeus Semang arranham os tornozelos com uma faca de bambu e deitam pingos de sangue à sua volta, gritando : «Ta Pedn! Não sou suficientemente forte, por isso pago o meu defeito! Aceita a minha dívida, eu pago-ta!» [1] Sublinhemos entretanto um aspecto que já desenvolvemos detalhadamente no *Tratado de História das Religiões*: no culto dos povos ditos primitivos, os Seres Supremos celestes só intervêm em última instância, quando falharam todas as tentativas junto dos deuses, demónios e feiticeiros, destinadas a afastar um «sofrimento» (seca, excesso de chuva, calamidade, doença, etc.). Nessas ocasiões, os pigmeus Semang confessam os defeitos de que se julgam culpados, costume que encon-

(1) Ver outros exemplos no *Tratado de História das Religiões*, p. 72 e seguintes.

tramos esporadicamente noutras regiões acompanhando igualmente o último recurso para evitar um sofrimento.

No entanto, cada momento do tratamento mágico-religioso do «sofrimento» ilustra claramente *o sentido* deste último; ele provém da acção mágica de um inimigo, de uma infracção a um tabu, da passagem por uma zona nefasta, da cólera de um deus ou — quando todas as outras hipóteses estão postas de parte — da vontade ou da cólera do Ser Supremo. O primitivo — e ele não é o único, como iremos ver — não pode conceber um «sofrimento» ([2]) não provocado; ele provém de uma falta pessoal (quando crê que se trata de uma falta religiosa) ou da maldade do vizinho (quando o feiticeiro descobre que se trata de uma acção mágica), mas na base há sempre uma falta; ou, pelo menos, uma *causa,* identificada com a vontade do Deus Supremo esquecido, ao qual o homem acaba por ter de se dirigir. Em qualquer dos casos, o «sofrimento» torna-se compreensível e, por consequência, suportável. O primitivo luta contra esse «sofrimento» com todos os meios mágico-religiosos ao seu alcance — mas aceita-o moralmente porque ele *não é absurdo.* O momento crítico do «sofrimento» é constituído pelo seu aparecimento; o sofrimento só é perturbador na medida em que a sua causa é desconhecida. Logo que o feiticeiro ou o sacerdote descobrem a causa que provoca a morte das crianças ou dos animais, o prolongamento da seca, o redobrar da chuva, a falta de caça, etc., o «sofrimento» começa a tornar-se aceitável; passa a ter um sentido e uma causa e, portanto, pode ser integrado num sistema e explicado.

O que dissemos do «primitivo» aplica-se também, de algum modo, ao homem das cutluras arcaicas. É certo que

---

([2]) Voltamos a insistir que, do ponto de vista dos povos ou das classes anti-históricas, o «sofrimento» equivale à «história». Esta equivalência pode verificar-se ainda hoje nas civilizações campesinas europeias.

os motivos que justificam o sofrimento e a dor variam consoante os povos, mas há sempre uma justificação. Geralmente, podemos dizer que o sofrimento é considerado com um afastamento em relação à «norma». Evidentemente que essa «norma» difere de povo para povo e de uma civilização para outra. Mas o que importa é que o sofrimento e a dor não são nunca considerados — no quadro das civilizações arcaicas — como «cegos» e desprovidos de sentido.

Foi assim que os indianos elaboraram bastante cedo uma concepção da causalidade universal, o Karma, que explica os acontecimentos e os sofrimentos actuais do indivíduo e, simultaneamente, a necessidade das transmigrações. À luz da doutrina Kármica, os sofrimentos não só adquirem um sentido mas também um valor positivo. Os sofrimentos da existência actual são *merecidos* — pois são o efeito fatal dos crimes e faltas cometidos ao longo de existências anteriores — e *bem-vindos,* pois só assim é possível liquidar uma parte da dívida Kármica que pesa sobre o indivíduo e que determina o ciclo das suas existências futuras. Segundo a concepção indiana, o homem nasce com uma dívida, mas é livre de contrair outras. A sua existência constitui uma longa série de pagamentos e de empréstimos, cuja contabilidade nem sempre é clara. Tòdo aquele que não for inteiramente desprovido de inteligência pode aceitar serenamente os sofrimentos, as dores, os reveses, as injustiças, etc., porque cada um deles resolve uma equação Kármica que permanecia indecifrável numa existência anterior. Evidentemente que a especulação indiana procurou e descobriu os meios pelos quais o homem se pode libertar desta interminável cadeia de causa-efeito-causa, etc., regida pela lei Kármica. Mas essas soluções em nada invalidam o *sentido* do sofrimento; pelo contrário, reforçam-no. Tal como o Ioga, o budismo parte do princípio de que toda a existência pressupõe a dor, e oferece a possi-

bilidade de ultrapassar de modo concreto essa contínua série de sofrimentos à qual toda a existência humana, em última análise, se reduz. Mas o budismo, como o Ioga e, aliás, qualquer outro método indiano de conquista da liberdade, não põe nunca em causa a «normalidade» da dor. Quanto ao Vedânta, o sofrimento só é para ele «ilusório» na medida em que o é todo o Universo; nem a experiência humana da dor nem o Universo são *realidades* no sentido ontológico do termo. Para além das escolas materialistas Lokâyata e Chârvâka — para as quais não existem nem «alma» nem «Deus», e que consideram a fuga à dor e a procura do prazer como o único objectivo válido para o homem — toda a Índia atribuiu ao sofrimento, fosse qual fosse a sua natureza (cósmica, psicológica ou histórica), um sentido e uma função determinados. O *Karma* garante que tudo o que acontece no mundo se passa de acordo com a lei imutável da causa e do efeito.

Se não encontramos em parte alguma no mundo arcaico uma fórmula tão explícita como a do Karma para justificar a «normalidade» do sofrimento, encontramos todavia em todo o lado uma tendência para atribuir à dor e aos acontecimentos históricos um «significado normal». Não vamos indicar aqui todas as manifestações dessa tendência. Um pouco por todo o lado, encontramos a concepção arcaica (dominante nos primitivos) segundo a qual o sofrimento provém da vontade divina, quer esta intervenha directamente para o produzir, quer conceda a outras forças, demoníacas ou divinas, o poder de o provocar. A destruição de uma colheita, o saque de uma cidade, a perda da liberdade ou da vida, uma calamidade qualquer (epidemia, tremor de terra, etc.), todas estas coisas têm, de uma maneira ou de outra, uma explicação e justificação transcendente, divina. Ou porque o deus da cidade vencida era menos poderoso do que o do exército vencedor, ou porque tivesse havido uma falha ritual

de toda a comunidade ou só de uma família em relação a uma divindade, ou ainda por influência de sortilégios, demónios, negligências, maldições, a um sofrimento individual ou colectivo corresponde sempre a sua explicação. E, por consequência, ele é, ele *pode* ser aceite.

Mas há mais: na área mediterrânico-mesopotâmica, os sofrimentos do homem foram muito cedo relacionados com os de um deus. Atribuía-se-lhes assim um arquétipo que lhes conferia simultaneamente realidade e «normalidade». O antigo mito do sofrimento, da morte e da ressurreição de Tammuz foi adoptado e imitado em quase todo o mundo paleoriental e conservaram-se vestígios do seu cenário até na gnose pós-cristã. Seria despropositado abordar aqui as origens cosmológico-agrícolas e a estrutura escatológica de Tammuz. Limitar-nos-emos a recordar que os sofrimentos e a ressurreição de Tammuz forneceram também um modelo aos sofrimentos de outras divindades (Marduk, por exemplo) e foram, sem dúvida, mimados (portanto, *repetidos*) todos os anos pelo rei. Os lamentos e o júbilo popular, a morte e a ressurreição de Tammuz ou de qualquer outra divindade cósmico-agrária tiveram na consciência do Oriente arcaico uma repercussão que dificilmente podemos avaliar. Porque não se tratava apenas de um pressentimento da ressurreição que se seguirá à morte do homem, mas também da virtude consoladora dos sofrimentos de Tammuz *para cada homem em particular*. Qualquer sofrimento podia ser suportado desde que recordasse o drama de Tammuz.

Porque esse drama mítico recordava ao homem que o sofrimento não é nunca definitivo, que à morte se segue sempre a ressurreição, que todo o fracasso é anulado e ultrapassado pela vitória final. É evidente a analogia entre estes mitos e o drama lunar, esboçada no capítulo anterior. O que importa sublinhar desde já é que Tammuz — ou qualquer outra variante do mesmo arquétipo — justifica, isto é, torna aceitáveis os sofrimentos do

«justo». O Deus — como tantas vezes o «justo», o «inocente» — sofria sem ser culpado. Era humilhado, espancado selvaticamente, deitado a um «poço», ou seja, ao Inferno. Era aí que a Grande Deusa (ou, nas versões tardias e gnósticas, um «mensageiro») o visitava, o encorajava e ressuscitava. Este mito tão consolador do sofrimento do deus levou tempo a desaparecer da consciência dos povos orientais. O professor Geo Widengren, por exemplo, crê poder reencontrá-lo entre os protótipos maniqueístas e mandeístas ([3]) mas, evidentemente, com as inevitáveis alterações e os novos valores adquiridos na época do sincretismo greco-oriental. De qualquer forma, há um aspecto que importa salientar: é que os cenários mitológicos apresentam uma estrutura extremamente arcaica, derivando — se não «historicamente», pelo menos formalmente — de mitos lunares, cuja antiguidade não pode ser contestada. Observámos que os mitos lunares dispensavam uma visão optimista da vida; tudo se processa de um modo cíclico, a morte é fatalmente seguida de uma ressurreição, o cataclismo de uma nova criação. O mito paradigmático de Tammuz (que se estendeu também a outras divindades mesopotâmicas) propõe-nos uma nova validação desse mesmo optimismo: não é apenas a morte do indivíduo que é «salva»; passa-se o mesmo com os seus sofrimentos. Pelo menos assim o pressupõem as ressonâncias gnósticas mandeístas e maniqueístas do mito de Tammuz. Para essas seitas, o *homem* tem de suportar a sorte que dantes coube a Tammuz; caído no «poço», escravo do «Príncipe das Trevas», o homem é despertado por um Mensageiro que lhe anuncia a boa nova da sua salvação próxima, da sua «libertação». Embora nos faltem documentos que nos permitam estender

---

([3]) G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (= *King and Saviour*, III, Uppsala, 1947).

a Tammuz as mesmas conclusões, somos levados a crer que o seu drama não era considerado como estranho ao drama humano. Daí o grande «sucesso» popular dos ritos relativos às divindades da vegetação.

A HISTÓRIA CONSIDERADA COMO TEOFANIA

Para os Hebreus, qualquer nova calamidade histórica era considerada como um castigo enviado por Iavé, encolerizado com o deboche a que o povo eleito se entregava. Nenhuma derrota militar era absurda, nenhum sofrimento era vão, pois para além do «acontecimento» podia-se sempre entrever a vontade de Iavé. Além disso, essas catástrofes eram *necessárias*, tinham sido previstas por Deus para que o povo judeu não fosse contra o seu próprio destino, destruindo a herança religiosa legada por Moisés. Com efeito, sempre que a *história* o permitia, sempre que surgia uma época de relativa paz e prosperidade económica, os Hebreus afastavam-se de Iavé e aproximavam-se dos Ba'als e dos Ashtartés dos vizinhos. Só as catástrofes históricas os reconduziam ao bom caminho, redobrando a sua fé no verdadeiro Deus. «Então, eles dirigiram-se ao Eterno e disseram: pecámos, porque abandonámos o Eterno e adorámos os Ba'als e os Ashtartés; mas, agora, salva-nos dos nossos inimigos e nós adorar-te-emos» (I Samuel, 12, 10). Este regresso ao verdadeiro Deus nas horas de aflição lembra-nos o gesto desesperado do primitivo, que, para redescobrir a existência do Ser Supremo, precisa da extrema gravidade de um perigo e do fracasso de todas as intervenções junto das outras «formas» divinas (deuses, antepassados, demónios). Contudo, desde que no seu horizonte histórico surgiram os grandes impérios militares assírio-babilónicos,

os Hebreus viveram constantemente sob a ameaça anunciada por Iavé: «Mas, se não obedecerdes à voz do Eterno, se vos revoltardes contra as Suas ordens, a mão do Eterno irá contra vós, tal como foi contra os vossos antepassados» (I Samuel, 12, 15).

Os profetas confirmaram e desenvolveram, nas suas visões terríficas, a inevitável punição de Iavé para com o Seu povo, que não soube conservar a fé. E só na medida em que tais profecias eram confirmadas por catástrofes — como de resto aconteceu, de Elias a Jeremias — os acontecimentos históricos ganhavam um significado religioso, isto é, surgiram claramente como castigos infligidos pelo Senhor contra os sacrilégios de Israel. Graças aos profetas que interpretavam os acontecimentos contemporâneos à luz de uma fé religiosa, esses acontecimentos transformavam-se em «teofanias negativas», em «cólera» de Iavé. Deste modo, não só adquiriam um sentido (pois, como vimos, todo o acontecimento histórico tinha o seu significado próprio para todo o mundo oriental) mas também revelavam a sua coerência íntima, manifestando-se como expressão concreta de uma mesma e *única* vontade divina. Assim, pela primeira vez, os profetas *valorizam a história,* conseguem ultrapassar a visão tradicional do ciclo — concepção que garante a todas as coisas uma eterna repetição — e descobrem um tempo com sentido único. Esta descoberta não será imediata e totalmente aceite pela consciência do povo judeu e as concepções antigas manter-se-ão ainda durante muito tempo (ver o parágrafo seguinte.)

Mas, pela primeira vez, afirma-se e desenvolve-se a ideia de que os acontecimentos históricos têm um valor em *si mesmos,* na medida em que são determinados pela vontade de Deus. Este Deus do povo judeu já não é uma divindade oriental criadora de gestos arquetípicos, mas uma *personalidade* que intervém constantemente na *história,* que revela a sua vontade através dos aconteci-

mentos (invasões, cercos, batalhas, etc.). Os factos históricos transformam-se assim em «situações» do homem perante Deus, e como tal adquirem um valor religioso que até então nada podia assegurar. Podemos portanto afirmar que os Hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus e esta concepção, como era de esperar, foi retomada e desenvolvida pelo cristianismo.

Podemos até interrogar-nos se o monoteísmo, baseado na revelação directa e pessoal da divindade, não traz necessariamente consigo a «salvação» do tempo, a sua «valorização» no quadro da história. A noção de revelação encontra-se, sem dúvida, sob formas mais ou menos transparentes, em todas as religiões, ou até mesmo em todas as culturas. Com efeito — cf. capítulo I —, os gestos arquetípicos, mais tarde reproduzidos constantemente pelos homens, eram simultaneamente hierofanias ou teofanias. A primeira dança, o primeiro duelo, a primeira expedição de pesca, tal como a primeira cerimónia nupcial, transformavam-se em exemplos para a humanidade porque revelavam um modo de existência da divindade, do homem primordial, do Herói civilizador, etc. Mas essas revelações tinham acontecido no *tempo mítico,* no instante extratemporal do princípio; por isso, como vimos no capítulo I, de certo modo tudo coincidia com o princípio do mundo, com a cosmogonia. *Tudo* se passara e fora revelado *nesse momento, in illo tempore*: a criação do mundo, a do homem, a sua passagem à situação que lhe fora reservada no Cosmos, até aos mínimos detalhes (psicologia, sociologia, cultura, etc.).

Passa-se o contrário na revelação monoteísta. Esta aconteceu *no tempo,* na duração histórica: Moisés recebe a «Lei» num determinado «lugar» e numa determinada «data». É certo que também intervêm arquétipos, no sentido de que esses acontecimentos, tomados como exemplares, serão repetidos; mas só o serão quando chegar o

momento, isto é, num novo *illud tempus*. Por exemplo, tal como profetiza Isaías (11, 15-16), os milagres da travessia do mar Vermelho e do Jordão repetir-se-ão «nesse dia». Mas o momento da revelação feita por Deus a Moisés não deixa de ser um momento limitado e bem determinado no tempo. E, como representa também uma teofania, adquire assim uma nova dimensão: torna-se precioso na medida em que deixa de ser *reversível* e passa a ser um *acontecimento histórico*.

Todavia, é com dificuldade que o messianismo consegue a valorização escatológica do tempo: o *futuro* regenerará o tempo, ou seja, restituir-lhe-á a sua pureza e integridade original. *In illo tempore* situa-se, portanto, não só no princípio mas também no fim dos tempos ([4]). Detectamos facilmente nessas amplas visões messiânicas o antigo cenário da regeneração anual do Cosmos pela repetição da criação e pelo drama patético do Rei. O Messias assume — num registo superior, evidentemente — o papel escatológico do Rei-deus ou do Rei-representante da divindade na Terra, cuja missão fundamental era a de regenerar periodicamente toda a Natureza. Os seus sofrimentos recordam os do Rei, mas, como nos antigos cenários, a vitória pertencia sempre ao Rei. A única diferença é que essa vitória sobre as forças das trevas e do caos não surge regularmente todos os anos, mas é projectada num *illo tempore* futuro e messiânico.

Sob a «pressão da história» e apoiada pela experiência profética e messiânica, uma nova interpretação dos acontecimentos históricos nasce no seio do povo de Israel. Sem renunciar definitivamente à concepção tradicional dos arquétipos e das repetições, Israel tenta «salvar» os acontecimentos históricos considerando-os como presenças acti-

([4]) Cf. G. van der Leeuw, «Urzeit und Endzeit» (*Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, pp. 11-51).

vas de Iavé. Enquanto, por exemplo, para as populações mesopotâmicas, os «sofrimentos» individuais ou colectivos eram «suportados» na medida em que eram atribuídos ao conflito entre as forças divinas e demoníacas, isto é, faziam parte do drama cósmico (sendo a criação *desde sempre* e *ad infinitum* precedida pelo Caos e tendendo a fundir-se nele; um novo nascimento implicando *desde sempre* e *ad infinitum* sofrimentos e paixões, etc.), para a Israel dos poetas messiânicos os acontecimentos históricos podiam ser suportados porque, por um lado, eram *desejados* por Iavé e, por outro lado, porque eram necessários para a salvação *definitiva* do povo eleito. Retomando os antigos cenários (do tipo Tammuz) da «paixão» do deus, o messianismo confere-lhes um novo valor, abolindo antes de mais a possibilidade da sua repetição *ad infinitum*. Quando vier o Messias, o mundo será *definitivamente* salvo e a *história deixará de existir*. Neste sentido podemos falar não só de uma valorização escatológica do *futuro, desse dia*, mas também da «salvação» do devir histórico. A história já não surge como um ciclo que se repete ao infinito, como nos povos primitivos (criação, esgotamento, destruição, recriação anual do Cosmos), e tal como era formulada (como iremos ver) nas teorias de origem babilónica (criação, destruição, criação estendendo-se por intervalos de tempo consideráveis: milénios, «Grandes Anos», Éons); directamente controlada pela vontade de Iavé, a história surge como uma série de teofanias «negativas» ou «positivas», cada uma com o seu valor intrínseco. Certamente, todas as derrotas militares podem ser atribuídas a um arquétipo: a cólera de Iavé. Mas cada uma destas derrotas não deixa de ter um coeficiente de irreversibilidade: a intervenção pessoal de Iavé. A queda de Samaria, por exemplo, se bem que comparável com a de Jerusalém, distingue-se, todavia, pelo facto de ter sido provocada por um novo

gesto de Iavé, por uma nova intervenção do Senhor na história.

Mas não devemos perder de vista que estas concepções messiânicas são a criação exclusiva de uma elite religiosa. Durante muitos séculos, essa elite procedeu à educação religiosa do povo de Israel sem conseguir destruir as valorizações paleorientais tradicionais da vida e da história. Os retornos periódicos dos Hebreus aos Ba'als e aos Ashtartés explicam-se em certa medida pela sua recusa em valorizar a história, isto é, *de a considerar como uma teofania*. Para as camadas populares, sobretudo para as comunidades agrárias, a antiga concepção religiosa (a dos «Ba'als e dos Ashtartés») era preferível; ela mantinha-as mais perto da «Vida» e ajudava-as a suportar ou até mesmo a ignorar a História. A vontade inquebrantável dos profetas messiânicos de encarar a história de frente e de a *aceitar* como um terrível diálogo com Iavé, a sua vontade de dignificar moral e religiosamente as derrotas militares e de as aceitar porque elas eram consideradas *necessárias* à reconciliação de Iavé com o povo de Israel e à salvação final — essa vontade de considerar *qualquer* momento como *decisivo*, e, por conseguinte, de o valorizar religiosamente —, requeria uma tensão espiritual muito forte, e a maior parte do povo israelita recusava submeter-se a ela ([5]), tal como a maior parte dos cristãos — especialmente as camadas populares — recusa viver a vida autêntica do cristianismo. Era mais consolador — e mais cómodo — continuar a atribuir a adversidade a um «acidente» (sortilégio, etc.) ou a uma «negligência» (falta ritual, etc.) facilmente reparáveis por meio de um sacrifício (mesmo que se tratasse de sacrificar os recém-nascidos a Moloch).

Neste aspecto, o exemplo clássico do sacrifício de Abraão mostra claramente a diferença entre a concepção tradicional da repetição do gesto arquetípico e a nova dimensão, *a fé*, adquirida pela experiência religiosa ([6]). Do ponto de vista formal, o sacrifício de Abraão não é mais que o sacrifício do primogénito, costume frequente nesse mundo paleoriental, no qual os Hebreus viveram até à época dos profetas. O primeiro filho era muitas vezes considerado como o filho do deus; de facto, em todo o Oriente arcaico, as jovens costumavam passar uma noite no templo e, assim, concebiam do deus (do seu representante, o padre, ou do seu enviado, o «estrangeiro»). Com o sacrifício desse primeiro filho restituía-se à divindade o que lhe pertencia. O sangue jovem aumentava a energia esgotada do deus (porque as divindades da fertilidade esgotavam a sua própria substância no esforço que despendiam para conservar o mundo e garantir a sua opulência; elas próprias tinham portanto necessidade de ser periodicamente regeneradas). E, de certo modo, Isaac era um filho de Deus, uma vez que

([5]) Sem as elites religiosas e, particularmente, sem os profetas, o judaísmo não se distinguiria muito da religião da colónia judaica de Elefantina, que conservou até ao século V a. C. a religiosidade palestina popular; cf. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (Paris, 1937). A «história» permitira a esses Hebreus da «diáspora» conservar ao lado de Iavé (Iaho), num cómodo sincretismo, outras divindades (Bethel, Harambethel, Ashûmbethel) e até a deusa Anat. É mais uma confirmação da importância da «história» no desenvolvimento da experiência religiosa judaica e da sua permanência sob elevadas tensões. Porque, não o esqueçamos, o profetismo e o messianismo foram legitimados sobretudo pela pressão da história contemporânea.

([6]) Talvez valha a pena esclarecer que o que se designa por «fé» no sentido judaico-cristão se distingue, do ponto de vista estrutural, das outras experiências religiosas arcaicas. A autenticidade e validade religiosas destas últimas não devem ser postas em causa, pois baseiam-se numa dialéctica do sagrado universalmente comprovada. Mas a experiência da «fé» deve-se a uma nova teofania, a uma nova revelação que anulou, para as respectivas elites, a validade das outras hierofanias. Sobre este assunto, ver o capítulo I do *Tratado de História das Religiões*.

ele fora dado a Abraão e a Sara quando esta já não estava em idade de conceber. Mas Isaac foi-lhes dado pela sua *fé*; ele era filho da promessa e da fé. O seu sacrifício por Abraão, se bem que se assemelhe formalmente a todos os sacrifícios de recém-nascidos do mundo paleo-semita, difere essencialmente no conteúdo. Ao passo que para todo o mundo paleo-semita um sacrifício desse tipo, apesar da sua função religiosa, não passava de um *costume*, um rito cujo significado era perfeitamente inteligível, no caso de Abraão é *um acto de fé*. Abraão *não compreende* por que razão este sacrifício lhe é exigido, e, no entanto, executa-o porque foi o Senhor quem o exigiu. Com este acto, aparentemente absurdo, Abraão cria uma nova experiência religiosa, *a fé*. Os outros (todo o mundo oriental) continuam a mover-se numa economia do sagrado que será ultrapassada por Abraão e pelos seus sucessores. Os seus sacrifícios pertenciam — para utilizar a terminologia de Kierkegaard — ao «geral»; isto é, baseavam-se em teofanias arcaicas nas quais se tratava da circulação da energia sagrada do Cosmos (da divindade para a Natureza e para o homem, depois do homem — através do sacrifício — novamente para a divindade, etc.). Eram actos que encontravam a sua justificação em si próprios, enquadravam-se num sistema lógico e coerente: o que era de Deus devia voltar a ele. Para Abraão, Isaac era um *dom* do Senhor e não o produto de uma concepção directa e substancial. Entre Deus e Abraão cavava-se um abismo, uma ruptura radical de continuidade. O acto religioso de Abraão inaugura uma nova dimensão religiosa: Deus revela-se como pessoal, como uma existência «totalmente diferente» que ordena, gratifica, exige, sem qualquer justificação racional (ou seja, geral e previsível), e para quem *tudo é possível*. Esta nova dimensão religiosa possibilita a «fé» no sentido judaico-cristão.

Citámos este exemplo para realçar a *novidade* da religião judaica em relação às estruturas tradicionais.

Tal como a experiência de Abraão pode ser considerada como uma nova posição religiosa do homem no Cosmos, também pelo profetismo e messianismo os acontecimentos históricos se revelam, na consciência das elites israelitas, com uma dimensão que até aí não possuíam: o acontecimento histórico passa a ser uma teofania, na qual se revelam tanto a vontade de Iavé como as relações pessoais entre o Deus e o povo por ele eleito. A mesma concepção, enriquecida pela elaboração da cristologia, servirá de base à filosofia da história que o cristianismo, a partir de S.to Agostinho, se vai esforçar por construir. Mas, insistamos, tanto no cristianismo como no judaísmo a descoberta dessa nova dimensão da experiência religiosa, a *fé*, não acarreta uma modificação radical das concepções tradicionais. A fé apenas se *torna possível* para cada cristão em particular. A maior parte das populações ditas cristãs continua, até à nossa época, a resguardar-se da história ignorando-a e aceitando-a mais do que atribuindo-lhe o significado de uma teofania «negativa» ou «positiva» ([7]).

A aceitação e valorização da história pelas elites judaicas não significam, todavia, que a atitude tradicional que examinámos no capítulo anterior seja ultrapassa. As crenças messiânicas numa regeneração final do mundo revelam também uma atitude *anti-histórica*. Como não pode continuar a ignorar ou a abolir periodicamente a história, o Hebreu aceita-a *na esperança de que ela acabará definitivamente* num momento mais ou menos longínquo. A irreversibilidade dos acontecimentos históricos e do tempo é compensada pela limitação da história no tempo. No horizonte espiritual messiânico, a resistência à história surge como sendo mais firme do que no hori-

---

([7]) Isto não implica a não religiosidade destas populações (que são, na maior parte, de estrutura agrária), mas tão-só a revalorização «tradicional» (arquetípica) que elas atribuíram à experiência cristã.

zonte tradicional dos arquétipos e das repetições; se, aqui, a história era recusada, ignorada ou abolida, pela repetição periódica da Criação e pela regeneração periódica do tempo, na concepção messiânica a história tem de ser aceite porque possui uma função escatológica, mas ela só pode ser aceite porque se sabe que *cessará* um dia. A história é, pois, abolida, não pela consciência de viver um eterno presente (coincidência com o instante a-temporal da revelação dos arquétipos) nem através de um ritual repetido periodicamente (por exemplo, os ritos do princípio do ano, etc.), mas abolida *no futuro.* A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração *única* que acontecerá num *illo tempore* futuro. Mas a vontade de acabar com a história de um modo definitivo é ainda uma atitude anti-histórica, tal como as outras concepções tradicionais.

OS CICLOS CÓSMICOS E A HISTÓRIA

Em parte alguma o significado adquirido pela «história» no quadro das várias civilizações arcaicas nos é tão claramente revelado como nas teorias do «Grande Tempo», ou seja, dos grandes ciclos cósmicos que assinalámos de passagem no capítulo anterior. Vamos voltar a eles porque é aí que pela primeira vez se definem duas orientações distintas: uma, tradicional, pressentida (sem nunca ter sido claramente formulada) em todas as culturas «primitivas», a do tempo-cíclico que se regenera periodicamente *ad infinitum;* a outra, «moderna», do tempo-acabado, fragmento (embora também ele cíclico) entre dois infinitos a-temporais.

Quase sempre estas teorias do «Grande Tempo» se encontram associadas ao mito das idades sucessivas, encontrando-se a «idade do ouro» sempre no início do ciclo, perto do *illud tempus* paradigmático. Em ambas as doutrinas — a do tempo-cíclico infinito e a do tempo-cíclico limitado — essa idade do ouro é recuperável; por outras palavras, ela pode ser *repetida* uma infinidade de vezes na primeira doutrina, uma vez apenas na segunda. Não referimos estes factos pelo seu interesse essencial, que é considerável, mas para clarificar o significado da «história» do ponto de vista de cada doutrina. Começaremos pela tradição indiana, pois é ela que apresenta a forma mais audaciosa do mito da eterna repetição. A crença na destruição e criação periódica do Universo encontra-se já na *Atharva Veda* (X, 8, 39-40). A conservação de ideias semelhantes na tradição germânica (conflagração universal, *ragnarök,* seguida de uma nova criação) confirma a estrutura indo-ariana deste mito, que pode portanto ser considerado como uma das múltiplas variantes do arquétipo analisado no capítulo anterior. (As eventuais influências orientais na mitologia germânica não destroem necessariamente a autenticidade e o carácter autóctone do mito do *ragnarök.* Aliás, seria difícil explicar por que razão os indo-arianos não partilharam com os outros «primitivos» a concepção do tempo, desde a época da sua pré-história comum.)

Todavia, a especulação indiana desenvolve e organiza os ritmos que comandam a periodicidade das criações e das destruições cósmicas. A unidade-padrão do ciclo mais curto é o *yuga,* a «idade». Um *yuga* é precedido e seguido de uma «aurora» e de um «crepúsculo» que ligam as «idades» entre si. Um ciclo completo, ou *mahâyuga,* é composto por quatro idades de diferente duração, a mais longa no princípio do ciclo e a mais curta no fim. Assim, a primeira «idade», o *krita-yuga,* dura 4000 anos de «aurora» e outros tantos de «crepúsculo»; em seguida vem o *tretâ-yuga,* de 3000 anos, o *dvâpara-yuga,* de 2000 anos, e o *kali-yuga,* de 1000 anos (mais as «auroras» e «crepúsculos» correspondentes). Por conseguinte, um *mahâyuga* dura 12 000 anos (*Manu,* I, 69 segs.; *Mahâbhârata,*

III, 12, 826). Às progressivas diminuições da duração de cada novo *yuga* corresponde, no plano humano, uma diminuição da duração da vida, acompanhada de uma dissolução de costumes e de um declínio de inteligência. Esta decadência que se estende a todos os planos — biológico, intelectual, ético, social, etc. — ganha particular relevo nos textos purânicos (cf., por exemplo, *Vâyu Purâna,* I, 8; *Vishnu Purâna,* VI, 3). A passagem de um *yuga* para outro processa-se, como vimos, através de um «crepúsculo» que marca um decrescendo no próprio interior de cada *yuga,* cada um deles terminando num período de trevas. À medida que se aproxima o fim do ciclo, ou seja, do quarto e último *yuga,* as «trevas» adensam-se. O *kali-yuga,* aquele em que nos encontramos actualmente, é aliás considerado como a «idade das trevas». O ciclo completo termina com uma «dissolução», um *pralaya,* que se repete de um modo mais radical (*mahâpralaya,* a «grande dissolução») no fim do milésimo ciclo.

H. Jacobi [8] tem razões para crer que, na doutrina original, um *yuga* equivalia a um ciclo completo, incluindo o nascimento, o «desgaste» e a destruição do Universo. Essa doutrina estava, aliás, mais próxima do mito arquetípico, de estrutura lunar, que estudámos no *Tratado de História das Religiões.* A especulação posterior não fez mais que desenvolver e reproduzir até ao infinito o ritmo primordial de «criação-destruição-criação», projectando a unidade-padrão, o *yuga,* em ciclos cada vez maiores. Os 12 000 anos de um *mahâyuga* foram considerados «anos divinos», cada um deles com 360 anos, o que dá um total de 4 320 000 anos para um único ciclo cósmico. Um milhar de *mahâyuga* semelhantes constituem um *kalpa;* 14 *kalpa* formam um *mavantâra.* Um *kalpa* equivale a um dia da vida de Brahma; um outro *kalpa* corresponde a uma noite. Cem desses «anos» de Brahma constituem a sua vida. Mas esta longa duração da vida de Brahma não chega a esgotar o tempo, porque os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas prosseguem até ao infinito. (Aliás, outros sistemas de cálculo aumentam ainda mais as durações correspondentes.)

O que importa fixar nesta avalanche de números [9] é o carácter cíclico do tempo cósmico. De facto, assiste-se à repetição infinita do mesmo fenómeno (criação-destruição-nova criação) pressentido em cada *yuga* («aurora» e «crepúsculo») mas completamente realizado por um *mahâyuga.* A vida de Brahma compreende portanto 2 560 000 desses *mahâyuga,* cada um retomando as mesmas etapas (*krita, treta, dvâpara*) e acabando num *pralaya,* um *ragnarök* (a destruição «definitiva», no sentido de uma regressão de todas as formas a uma massa amorfa que sucede no fim de cada *kalpa* na altura do *mahâpralaya*). Para além da depreciação metafísica da história — que, pelo próprio facto da sua duração, provoca um *desgaste* de todas as *formas,* esgotando a sua substância ontológica — e para além do mito da *perfeição do princípio,* que também encontramos aqui (mito do paraíso gradualmente perdido, pelo simples facto de que ele *se realiza, toma forma* e *dura*), o que importa reter nesta orgia de números é a *eterna repetição* do ritmo funda-

(8) Em Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* I, p. 200 e seguintes.

(9) Certamente provocada pelo aspecto astrológico do *yuga,* no qual as influências astronómicas babilónicas não são de excluir; cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geiteskultur* (2.ª edição, Berlim, 1929), p. 303. Cf. também E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlim, 1928), p. 8 e segs.; D. R. Mankad, «Manvantara-Caturyuga Method» (*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* XXIII, Poona, 1942, pp. 271-290); M. Eliade, *Images et Symboles,* cap. II.

mental do Cosmos: a sua destruição e a sua recriação periódicas. Deste ciclo sem princípio nem fim, o homem só pode escapar por um acto de liberdade espiritual (pois todas as soluções soteriológicas indianas se reduzem à libertação prévia da ilusão cósmica e à liberdade espiritual).

As duas grandes heterodoxias, o budismo e o jainismo, aceitam, nas suas linhas essenciais, a mesma doutrina pan-indiana do tempo cíclico, e comparam-na a uma roda de doze raios (esta imagem era já utilizada nos textos védicos, cf. *Atharva Veda,* X, 8, 4; *Rig Veda,* I, 164, 115, etc.). O budismo adopta como unidade-padrão dos ciclos cósmicos o *kalpa* (pâli : *kappa*), dividido num número variável de «incalculáveis» (*asamkhyea,* pâli : *asankheyya*). As fontes falam geralmente de quatro *asankheyya* e de cem mil *kappa* (cf., por exemplo, *Jâtaka,* I, p. 2); na literatura mahâyânica, o número de «incalculáveis» varia entre 3, 7 e 33 e são relacionados com a carreira do Boddhisattva nos diferentes Cosmos [10]. Na tradição budista, a decadência progressiva do homem é marcada por uma diminuição contínua da duração da vida humana. Assim, segundo *Dîghanikâya,* II, 2-7, na época do primeiro Buda, Vipassi, que surgiu há 91 *kappa,* a duração da vida humana era de 80 000 anos; na época do segundo Buda, Sikhi (há 31 *kappa*), era de 70 000 anos, e assim

[10] Cf. Asanga, *Mahâyânasamgraha,* V, 6; L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimâtratâsiddhi* (Paris, 1929), pp. 731-733 e segs. Sobre o cálculo dos *asankheyya,* cf. as notas de La Vallée-Poussin em *Abhidharmakosa,* III, 188-189; IV, 224 e *Mahâprajñâramitâsâstra* de Nâgârjuna, trad. da versão chinesa por Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse,* vol. I (Lovaina, 1911), p. 217 e segs. Sobre as concepções filosóficas do tempo, cf. La Vallée-Poussin, «Documents d'Abhidharma. La controverse du temps» (*Mélanges chinois et bouddhiques,* V, Bruxelas, 1937, pp. 1-158) e S. Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy* (Cracóvia, 1938).

por diante. O sétimo Buda, Gautama, surge quando a vida humana ultrapassa os 100 anos, estando assim reduzida ao seu limite máximo. (Encontramos o mesmo motivo nos apocalipses iranianos e cristãos.) Contudo, para o budismo, como para toda a especulação indiana, o tempo é ilimitado; e o Boddhisattva encarnará para anunciar a boa nova da salvação de todos os seres, *in aeternum.* A única possibilidade de escapar ao tempo, de quebrar a cadeia de ferro das existências, é a abolição da condição humana e a conquista do Nirvana [11]. Aliás, todos estes «incalculáveis» e todas estas infindáveis emanações divinas têm também uma função soteriológica; a simples contemplação da sua imagem aterroriza o homem e obriga-o a compreender que deve recomeçar mil vezes essa mesma existência evanescente e suportar os mesmos intermináveis sofrimentos, o que provoca a sua vontade de evasão, ou seja, leva-o a transcender definitivamente a sua condição de «existente».

As especulações indianas sobre o tempo cíclico revelam constantemente a «recusa da história». Há no entanto uma diferença fundamental entre elas e as concepções arcaicas; enquanto o homem das culturas tradicionais recusa a história pela abolição periódica da criação, vivendo assim constantemente no instante atemporal do princípio, o espírito indiano, nas suas tensões supremas, deprecia e repudia mesmo essa reactualização do tempo auroral que já não considera uma solução eficaz para o problema do sofrimento. A diferença entre a visão védica (portanto arcaica e «primitiva») e a visão mahâyânica do ciclo cósmico é, para empregar uma fórmula simplificada, a mesma que distingue a posição antropológica arquetípica (tradicional) da posição existencialista (his-

[11] Cf. M. Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948), cap. IV e *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), p. 169 e seguintes.

tórica). O *karma,* lei da causalidade universal, que, ao justificar a condição humana e ao explicar a experiência histórica, poderia proporcionar a consolação para a consciência indiana pré-budista, transforma-se com o tempo no próprio símbolo da «escravidão» do homem. É por isso que, na medida em que propõem a libertação do homem, todas as metafísicas e todas as técnicas indianas procuram a aniquilação do *karma.* Mas se as doutrinas dos ciclos cósmicos não eram mais que uma ilustração da teoria da causalidade universal, não valeria a pena referi-las neste contexto. A concepção dos quatro *yuga* traz efectivamente um elemento novo: a explicação (e, consequentemente, a justificação) das catástrofes históricas, da decadência progressiva da biologia, da sociologia, da ética e da espiritualidade humana. O *tempo,* pelo simples facto de ser *duração, agrava continuamente a condição cósmica e, implicitamente, a condição humana.* Porque vivemos actualmente no *kali-yuga,* portanto, numa «idade de trevas», que evolui sob o signo da desagregação e que deve terminar com uma catástrofe, o nosso destino é sofrer mais do que os homens das «idades» anteriores. *Actualmente,* no *nosso* momento histórico, não podemos contar com mais nada; quando muito (e é aqui que entrevemos a função soteriológica do *kaliyuga* e os privilégios que uma história crepuscular e catastrófica nos concede) podemos escapar à servidão cósmica. A teoria indiana das quatro idades é, por conseguinte, revigorante e consoladora para o homem aterrorizado pela história. Com efeito: 1.° por um lado, os sofrimentos que lhe são atribuídos por ser contemporâneo da decomposição crepuscular ajudam-no a *compreender* a precaridade da sua condição humana e *facilitam assim a sua libertação;* 2.° por outro lado, a teoria *legitima e justifica* os sofrimentos daquele que não escolhe a libertação mas que se resigna a suportar a sua existência, e isso pelo próprio facto de

estar consciente da estrutura dramática e catastrófica da época em que vive (ou, mais precisamente, em que revive).

Esta segunda possibilidade que o homem tem de se situar numa «época de trevas» e de final de ciclo interessa-nos sobremaneira. De facto, encontramo-la noutras culturas e noutros momentos históricos. Aceitar ser contemporâneo de uma época desastrosa, tomando consciência do lugar que essa época ocupa na trajectória descendente do ciclo cósmico, é uma atitude que deveria ter sido eficaz sobretudo no crepúsculo da civilização greco-oriental.

Não vamos abordar aqui os múltiplos problemas que as civilizações orientalo-helenísticas levantam. O único aspecto que nos interessa é a posição do homem dessas civilizações face à história e, particularmente, face à história que lhe é contemporânea. É por isso que não nos vamos deter na origem, estrutura e evolução dos vários sistemas cosmológicos que retomam e aprofundam o antigo mito dos ciclos cósmicos nem nas suas implicações filosóficas. Só abordaremos esses sistemas cosmológicos — desde os pré-socráticos — na medida em que eles respondem à seguinte questão: qual é o sentido da história, isto é, da totalidade das experiências humanas provocadas pelas fatalidades geográficas, pelas estruturas sociais, pelas conjunturas políticas, etc.? Notemos desde já que esta questão só tinha um sentido para uma pequena minoria na época das civilizações helenístico-orientais, unicamente para aqueles que se sentiam dessolidarizados do horizonte da espiritualidade arcaica. A grande maioria dos seus contemporâneos vivia ainda, sobretudo no princípio, sob o regime dos arquétipos; só muito tarde os abandonariam (e talvez nunca de um modo definitivo, como no caso das sociedades agrícolas, por exemplo) em consequência de fortes tensões históricas provocadas por

Alexandre e que terminaram com a queda de Roma. Mas os mitos filosóficos e as cosmologias mais ou menos científicas elaboradas por essa minoria que começa com os pré-socráticos sofrem, com o tempo, uma enorme difusão. O que no século V a. C. era uma gnose pouco acessível, transforma-se, quatro séculos mais tarde, numa doutrina que consola centenas de milhares de homens (como o testemunha, por exemplo, o neopitagorismo e o neo-estoicismo no mundo romano). É sem dúvida mais pelo sucesso que passaram a ter do que pelo seu valor intrínseco que todas essas doutrinas gregas e greco-orientais, baseadas no mito dos ciclos cósmicos, nos interessam.

Esse mito estava ainda patente nas primeiras especulações pré-socráticas. Anaximandro sabe que todas as coisas nasceram no *apeiron* e a ele regressarão. Empédocles explica pela supremacia alternante dos dois princípios opostos: *philia* e *neikos* as eternas criações e destruições do Cosmos (ciclo em que se podem distinguir quatro fases ([12]) um pouco semelhantes às quatro «incalculáveis» da doutrina budista). A conflagração universal é, como vimos, igualmente aceite por Heráclito. Quanto ao «eterno retorno» — a repetição periódica das existências anteriores —, ele é um dos dogmas que podemos atribuir ao pitagorismo primitivo (Dicearco, citado por Porfírio, *Vita Pyth,* 19). Enfim, de acordo com investigações recentes, admiravelmente exploradas e sintetizadas por J. Bidez ([13]), parece cada vez mais plausível que pelo menos certos elementos do sistema platónico sejam de origem irano-babilónica.

([12]) Cf. E. Bignore, *Empedocle* (Turim, 1916), p. 548 e seguintes.

([13]) *Eos ou Platon et l'Orient* (Bruxelas, 1945), em que se considera fundamentalmente as investigações de Boll, Bezold, W. Gundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzel e até as controversas interpretações de Reitzenstein.

Voltaremos a referir-nos a essas eventuais influências orientais. Por agora, analisemos a interpretação que Platão dá ao mito do retorno cíclico, mais especificamente no texto fundamental, o *Político,* 260 c. e segs., Platão atribui a causa da regressão e das catástrofes cósmicas a um duplo movimento do Universo: «...Neste Universo, que é o nosso, o conjunto do seu movimento circular é por vezes guiado pela divindade e por vezes entregue a si próprio, uma vez que não ultrapassa a duração que lhe cabe nesse Universo; ele volta então a girar no sentido oposto, por si próprio. A mudança de direcção é acompanhada de gigantescos cataclismos: «as maiores destruições, tanto entre os animais como no género humano, do qual só resta um pequeno número de representantes» (270 c). Mas a essa catástrofe segue-se uma «regeneração» paradoxal. Os homens começam a rejuvenescer; «os cabelos brancos dos velhos escurecem», etc., enquanto os adolescentes começam a diminuir de estatura de dia para dia, voltando ao tamanho do recém-nascido, até que, «continuando a consumir-se, se anulam por completo». Os cadáveres daqueles que morriam «desapareciam, sem deixar vestígio, após alguns dias» (270 e). É então que nasce a raça dos «Filhos da Terra» *(gegeneîs),* cuja recordação foi conservada pelos nossos antepassados (271 a). Nessa época de Crono não existiam animais selvagens nem guerra entre os animais (271 e). Os homens desse tempo não tinham mulher nem filhos: «Ao sair da terra, voltavam todos à vida, sem guardar qualquer recordação das condições anteriores da sua existência.» As árvores davam-lhes frutos em abundância e eles dormiam nus no chão, sem precisarem de camas, pois nessa época as estações eram amenas (272 a).

O mito do paraíso primordial, evocado por Platão, patente nas crenças indianas, era também conhecido tanto pelos Hebreus (por exemplo, *illud tempus* messiânico em Isaías, XI, 6, 8; LXV, 25) como pelas tradições

iranianas (*Dinkard,* VII, 9-35, etc.) e greco-latinas ([14]). Aliás, ele enquadra-se perfeitamente na concepção arcaica (e provavelmente universal) dos «começos paradisíacos» que encontramos em todas as valorizações do *illud tempus* primordial. Não é de estranhar que Platão reproduza essas visões tradicionais nos diálogos da sua fase de velhice; a própria evolução do seu pensamento filosófico levava-o a redescobrir as categorias míticas. Ele estava certamente familiarizado com a recordação da «idade do ouro» de Crono da tradição helénica (cf., por exempplo, as quatro idades descritas por Hesíodo, *Erga,* 110 e segs.). De resto, esta observação não nos impede de reconhecer também no *Político* determinadas influências babilónicas, quando, por exemplo, Platão atribui os cataclismos periódicos às revoluções planetárias, explicação essa que algumas investigações recentes ([15]) fazem derivar das especulações astronómicas babilónicas, mais tarde vulgarizadas no mundo helénico pelas *Babilónicas* de Bérose. Segundo o *Timeu,* as catástrofes parciais devem-se ao desvio planetar (cf. *Timeu,* 22 d e 23 e, dilúvio mencionado pelo sacerdote Sais), enquanto o momento da reunião de todos os planetas constitui o «tempo perfeito» (*Timeu,* 39 d), ou seja, o do fim do «Grande Ano». Como observa J. Bidez (*op. cit.,* p. 83), «a ideia de que basta que todos os planetas estejam em conjunção para provocar uma desordem universal é certamente de origem caldaica». Por outro lado, Platão parece ter conhecido a concepção iraniana segundo a qual essas catástrofes visavam a purificação do género humano (*Timeu,* 22 d).

Os estóicos retomaram as especulações referentes aos ciclos cósmicos insistindo ou na eterna repetição (por

---

([14]) Cf. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe églogue* (edição revista e aumentada, Paris, 1943), p. 72; F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», p. 89 e seguintes.

([15]) Cf. J. Bidez, *op. cit.,* p. 76.

exemplo, Crisipo, frag. 623-627) ou no cataclismo, *ekpyrosis,* com que todos os ciclos cósmicos terminavam (já em Zenão, frag. 98 e 109 Von Arnim). Inspirando-se em Heráclito, ou directamente na gnose oriental, o estoicismo vulgariza todas estas ideias relacionadas com o «Grande Ano» e com o fogo cósmico *(ekpyrosis),* que acaba periodicamente com o universo a fim de o renovar. Com o tempo, os motivos do «eterno retorno» e do «fim do mundo» acabam por dominar toda a cultura greco-romana. A renovação periódica do mundo *(metacosmesis)* era, aliás, uma doutrina predilecta do neopitagorismo, que, como desmonstrou J. Carcopino, partilhava com o estoicismo a adesão da totalidade da sociedade romana do século II e I a. C. Mas a adesão ao mito da «eterna repetição», bem como ao do *apokatastase* (o termo surge no mundo helénico depois de Alexandre o Grande), são duas posições filosóficas que revelam uma clara atitude anti-histórica, bem como uma vontade de defesa contra a história. Iremos analisar cada uma delas.

Vimos no capítulo anterior que o mito da repetição eterna, tal como foi interpretado pela especulação grega, tem o significado de uma tentativa suprema de «estatificação» do devir, de anulação da irreversibilidade do tempo. Uma vez que todos os momentos e todas as situações do Cosmos se repetem até ao infinito, a sua evanescência revela-se, em última análise, aparente; na perspectiva do infinito, cada momento e cada situação *permanecem imutáveis* e adquirem assim o estatuto ontológico do arquétipo. Portanto, entre todas as formas de devir, também o devir histórico está saturado de *ser.* Do ponto de vista da eterna repetição, os *acontecimentos* históricos transformam-se em categorias e retomam assim o estatuto ontológico que possuíam no panorama da espiritualidade arcaica. Num certo sentido, podemos até afirmar que a teoria grega do eterno retorno é a variante última do mito arcaico da repetição de um gesto arquetípico, tal

como a doutrina platónica das ideias era a última versão da concepção do arquétipo e a mais elaborada. E vale a pena notar que estas duas doutrinas encontraram a sua mais perfeita expressão no apogeu do pensamento filosófico grego.

Mas foi sobretudo o mito da conflagração universal que obteve um sucesso considerável em todo o mundo greco-oriental. Parece cada vez mais provável que o mito do fim do mundo pelo fogo, do qual os bons escaparão, seja de origem iraniana (cf., por exemplo, *Bundahishn,* XXX, 18), pelo menos sob a forma conhecida pelos «magos ocidentais», que, como demonstrou Cumont (*La Fin du Monde,* p. 39 e segs.), o divulgaram no Ocidente. O estoicismo, os *Oráculos Sibilinos* (por exemplo, II, 253) e a literatura judaico-cristã fizeram deste mito a própria base do seu apocalipse e da sua escatologia. Por muito estranho que possa parecer, este mito era reconfortante. De facto, o fogo renova o mundo; através dele será restaurado um «mundo novo que escapa à velhice, à morte, à decomposição, um mundo em que a vida será eterna, em que os mortos ressuscitarão, os vivos serão imortais e tudo se renovará a contento» (*Yasht,* XIX, 14, 89, trad. de Darmesteter). Trata-se, pois, de uma *apokatastasis,* na qual os bons nada terão a temer. A catástrofe final acabará com a *história* e, portanto, restituirá ao homem a eternidade e a paz.

As recentes investigações de F. Cumont e de H. S. Nyberg [16] conseguiram clarificar um pouco a escatologia iraniana e definir as influências no apocalipse judaico-cristão. Tal como na Índia (e, de certo modo, na Grécia), no Irão existia o mito das quatro idades cósmicas. Um texto masdeísta já irrecuperável, o *Sudkar-nask* (cujo conteúdo foi conservado em *Dînkart,* IX, 8), falava de quatro idades: de ouro, de prata, de aço e de «amálgama de ferro». Os mesmos metais são mencionados no início do *Bahmanyasht* (I, 3), que descreve, todavia, um pouco mais adiante, uma árvore cósmica com sete ramos (de ouro, de prata, de bronze, de cobre, de estanho, de aço e de «amálgama de ferro») correspondente à séptupla história mítica dos Persas (cf. Cumont, *La Fin du Monde,* 71). Esta hebdómada cósmica está sem dúvida relacionada com as doutrinas astrológicas caldaicas segundo as quais cada planeta rege um milénio. Mas o masdeísmo propusera anteriormente para o Universo uma duração de 9000 anos (3×3000), enquanto o zervanismo, como Nyberg demonstrou (*Questions de cosmologie,* pp. 41, 235), fixou o limite máximo da duração desse Universo em 12 000 anos. Nos dois sistemas iranianos — como aliás em todas as doutrinas dos ciclos cósmicos — o mundo será destruído pelo fogo e pela água, *per pyrosim et cataclysmum,* como escreverá mais tarde Firmicus Maternus (III, 1). Não vamos agora discutir se no sistema zervanita o «tempo ilimitado», *zrvan akarana,* precede ou vem depois dos 12 000 anos do «tempo limitado» criados por Ormazd; se nesse sistema «o tempo é mais poderoso que as duas Criações» (*Bundahishn,* cap. I, Nyberg, pp. 214-215), isto é, do que as criações de Ormazd e de Ahriman; se, por conseguinte, *Zrvan akarana* não foi criado por Ormazd, e, portanto, não lhe está subordinado. O que importa sublinhar é que na concepção iraniana *a história não é eterna,* seja ela ou não seguida do tempo infinito; ela não se repete, mas terminará um dia com um *ekpyrosis* e um cataclismo escatológicos. Porque a catástrofe final que acabará com a história será simultaneamente

[16] Cf. Nyberg «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes» (*Journal Asiatique,* 1929, 1931). Ver também R. C. Zaehner, «Zurvanica» (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* IX, 1937-1939, p. 303, 573, 871); H. H. Schaeder, «Der iranische Zeitgott und sein Mythos» (*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesel, Pschaft,* XCV, 1941, p. 268); H. Corbin, «Le temps cyclique dans le mazdeísme et dans l'ismaélisme» (*Eranos-Jahrbuch,* XX, 1951, sobretudo p. 156).

um *julgamento* dessa história. Nessa altura — *in illo tempore* — todos se aperceberiam daquilo que haviam feito «na história», e só os que não fossem culpados alcançariam a paz e a eternidade ([17]).

Windisch indicou a importância destas concepções masdeístas para o apologista cristão Lactance (cf. Cumont, p. 68). Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo; por isso o mundo durará seis eons, durante os quais «o mal triunfará» sobre a terra. No sétimo milénio o príncipe dos demónios será aprisionado e a humanidade terá mil anos de repouso e de justiça total. Depois disso o demónio libertar-se-á e retomará a guerra contra os justos; mas acabará por ser vencido e no fim do 8.º milénio o mundo será recriado para sempre. É certo que os quiliastas (*) cristãos conheciam também esta divisão da história em três actos e em oito milénios (v. Cumont, p. 70, n. 5), mas não podemos duvidar da sua estrutura iraiana, mesmo que uma visão escatológica semelhante da história tenha sido difundida em todo o Oriente mediterrânico e no Império Romano pelas gnoses greco-orientais.

Uma série de calamidades anunciará a aproximação do fim do mundo, e a primeira será a queda de Roma e a destruição do Império Romano, previsão frequente no apocalipse judaico-cristão, mas que os iranianos também conheciam (v. Cumont, p. 72). O síndroma apocalíptico é, aliás, comum a todas estas tradições. Tanto Lactance como o *Bahmanyasht* anunciam que «o ano será encurtado, o mês e o dia diminuirão» (textos em Cumont, p. 78, n. 1); encontrámos já na Índia esta visão da dete-

(17) O simbolismo oriental e judaico-cristão da passagem pelo fogo foi estudada por C. M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Uppsala, 1940).

(*) Seita do *quiliasna,* doutrina segundo a qual os predestinados, depois do julgamento final, ficariam ainda mil anos na Terra, gozando dos maiores prazeres *(N. T.).*

rioração cósmica e humana (a vida humana passa de 80 000 para 100 anos) e as doutrinas astrológicas vulgarizaram-na no mundo greco-oriental. Então, as montanhas desabarão e a terra tornar-se-á plana, os homens desejarão a morte e invejarão os mortos e apenas um décimo da população sobreviverá. «Nesta altura (escreve Lactance (*Instit.*, VII, 17, 9; Cumont, p. 81)) a justiça será repudiada, a inocência odiada, os maus hostilizarão os bons, a ordem, a lei e a disciplina militar deixarão de ser cumpridas, ninguém respeitará os velhos, ninguém terá piedade das mulheres e das crianças, etc.» Mas depois deste estádio precursor virá o fogo purificador que aniquilará os maus e seguir-se-á um milénio de beatitude que os quiliastas cristãos também esperavam e que Isaías e os *Oráculos Sibilinos* já tinham anunciado. Os homens viverão numa nova idade do ouro que durará até ao fim do 7.º milénio; porque, depois deste último combate, uma *ekpyrosis* universal consumirá todo o universo no fogo, o que irá permitir o nascimento de um novo mundo, justo, eterno e feliz, liberto das influências astrais e do domínio do tempo.

Os Hebreus reduziam também a duração do mundo a sete milénios (cf., por exemplo, *Testamentum Abrahami, Ethica Enochi,* etc.), mas os rabinos nunca apoiaram a determinação do fim do mundo através do cálculo matemático. Contentaram-se em afirmar que uma série de calamidades cósmicas e históricas (fome, seca, guerra, etc.) anunciariam o fim do mundo. Depois viria o Messias; os mortos ressuscitariam (Isaías, 26, 19), Deus venceria a morte e seguir-se-ia a renovação do mundo (Isaías, 65, 17; *Jubil.*, I, 29, fala mesmo de uma nova Criação ([18])).

Voltamos a encontrar aqui, como em todas as doutrinas apocalípticas mencionadas, o motivo tradicional

(18) Sobre os sinais cósmicos anunciadores da chegada do Messias na literatura rabínica, cf. R. Patai, *Man and Temple,* p. 203.

da decadência extrema, do triunfo do mal e das trevas que precedem a mudança de Éon e a renovação do Cosmos. Um texto babilónico traduzido por A. Jeremias [19] prevê o apocalipse nestes termos: «Quando as coisas sucederem no Céu, o que é transparente tornar-se-á opaco, o que é limpo ficará sujo, a confusão invadirá todas as nações, os povos deixarão de rezar, os auspícios serão desfavoráveis...» «Neste ambiente, os homens devorar-se-ão uns aos outros, venderão os filhos, os maridos abandonarão as mulheres e estas os maridos, a mãe escorraçará a filha.» Outro hino anuncia que nessa altura o Sol deixará de se erguer, a Lua não voltará a aparecer, etc.

Mas na concepção babilónica este período crepuscular é sempre seguido de uma nova aurora paradisíaca. Muitas vezes, como era de esperar, o período paradisíaco abre com a coroação de um novo soberano. Assurbanípal considera-se um regenerador do Cosmos, pois «desde que os deuses, na sua bondade, me colocaram no trono dos meus antepassados, Adad enviou a chuva... o trigo cresceu... a colheita passou a ser abundante... os rebanhos multiplicaram-se, etc.». (Nebuchadrezzar diz acerca de si próprio: «Graças a mim, o meu país vive na abundância.» Num texto hitita, Murshilish refere-se ao reino de seu pai nestes termos: «...No seu reinado, todo o país de Khati prosperou, e, nessa época, o povo, o gado e os rebanhos multiplicaram-se.» [20] A concepção é arcaica e universal: encontramo-la em Homero, Hesíodo, no Antigo Testamento, na China [21], etc.)

---

(19) Em Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics,* I, 187.

(20) I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* pp. 43, 44, 68; Jeremias, *Handbuch,* p. 32.

(21) *Odisseia,* XIX, 108; Hesíodo, *Erga,* 225-227; M. Eliade, *Traité d'Histoire des croyances Religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (Hsien-hsien, 1922), p. 64.

Resumindo, poderíamos dizer que, tanto entre os Iranianos como entre os Judeus e Cristãos, a «história» que é destinada ao Universo é limitada, e que o fim do mundo coincide com a eliminação dos pecadores, com a ressurreição dos mortos e com a vitória da eternidade sobre o tempo. Mas, ainda que esta doutrina se torne cada vez mais popular no século I a. C. e nos primeiros séculos seguintes, ela não consegue eliminar definitivamente a doutrina tradicional da regeneração periódica do tempo pela repetição anual da Criação. No capítulo anterior, vimos que os vestígios desta doutrina se conservam entre os iranianos até uma época avançada da Idade Média. Igualmente dominante no judaísmo pré-messiânico, esta doutrina não foi nunca abolida, porque os círculos rabínicos hesitavam em determinar a duração que Deus previra para o Cosmos, contentando-se em declarar que o *illud tempus* chegaria certamente um dia. Por outro lado, no cristianismo, a tradição evangélica subentende já que *βασιλεια του δεου* está já presente «entre» (εντος) aqueles que acreditam, e que, por conseguinte, o *illud tempus* é eternamente actual e acessível a todos, em qualquer momento, por *metanoia.* Como se trata de uma experiência religiosa totalmente diferente da experiência tradicional, visto constar da «fé», a regeneração periódica do mundo traduz-se no cristianismo por uma regeneração do homem. Mas a «história» acaba de uma maneira total tanto para aquele que participa neste eterno *nunc* do reino de Deus como para o homem das culturas arcaicas que a abole periodicamente. Por conseguinte, também para o cristão a história pode ser renovada, por cada crente em particular e através dele, mesmo antes da segunda vinda do Salvador, altura em que ela acabará definitivamente para toda a criação.

Não cabe no âmbito deste ensaio uma discussão aprofundada acerca da revolução introduzida pelo cristianismo na dialéctica da abolição da história e da evasão do domí-

nio do tempo. Notemos apenas que, mesmo nas três grandes religiões — iraniana, judaica e cristã — que reduziram a duração do Cosmos a um determinado número de milénios e que afirmam que a história acabará definitivamente *in illo tempore,* subsistem todavia vestígios da antiga doutrina da renovação periódica da história. Isto significa que a história pode ser abolida, e por conseguinte renovada, uma série de vezes antes do *eschaton* final. Aliás, o ano litúrgico cristão baseia-se numa repetição *periódica* e *real* da Natividade, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, com tudo aquilo que este drama místico implica para um cristão; é a regeneração pessoal e cósmica pela reactualização *in concreto* do nascimento, da morte e da ressurreição do Salvador.

DESTINO E HISTÓRIA

Mencionámos todas estas doutrinas helenístico-orientais, relativas aos ciclos cósmicos, apenas para podermos responder à questão que colocámos no início do capítulo: *como é que o homem aceita a história?* A resposta transparece em cada sistema em particular: pela sua própria *situação* num ciclo cósmico — seja ele susceptível de repetição ou não — o homem possui um certo *destino histórico.* Notemos que não se trata de um fatalismo que determinaria a felicidade e infelicidade de cada indivíduo encarado isoladamente. Estas doutrinas respondem às questões que o destino de *toda a história contemporânea* levanta, e não apenas o *destino individual.* Uma determinada dose de sofrimento está reservada à humanidade (e por «humanidade» cada um entende as pessoas que conhece) pelo simples facto de que ela se encontra num determinado momento histórico, isto é, num ciclo cósmico descendente ou próximo do seu termo. Individualmente, cada um é livre de escapar a esse momento

histórico e de se consolar das suas consequências nefastas, quer pela filosofia, quer pela mística (basta recordarmos o surto de gnoses, seitas, mistérios e filosofias que invadiu o mundo mediterrânico-oriental ao longo dos séculos de tensão histórica para ficarmos com uma ideia do número crescente dos que tentavam escapar à «história»). Contudo, o *momento histórico na sua totalidade* não podia escapar ao destino que lhe estava designado pela sua própria situação na trajectória descendente do ciclo a que pertencia. Tal como na perspectiva indiana o homem do *Kali-yuga* é levado a procurar a sua liberdade e a sua paz espiritual, sem poder contudo evitar a desagregação final desse mundo crepuscular na sua totalidade, também, na perspectiva dos vários sistemas referidos, o momento histórico, não obstante as possibilidades de evasão que oferece aos contemporâneos, só pode ser, na sua totalidade, trágico, patético, injusto, caótico, etc., como *será fatalmente* qualquer momento precursor da catástrofe final.

Efectivamente, uma característica comum aproxima todos os sistemas cíclicos espalhados pelo mundo helenístico-oriental: para cada um deles, o momento histórico contemporâneo (seja qual for a sua situação cronológica) representa uma decadência em relação aos momentos históricos anteriores. Não só o Eon contemporâneo é inferior às outras «idades» (de ouro, de prata, etc.) como, mesmo no esquema da idade actual (ou seja, do ciclo actual), o «instante» em que o homem vive se agrava à medida que o tempo passa. Esta tendência para a desvalorização do momento contemporâneo não deve ser encarada como um estigma pessimista. Pelo contrário, ela revela antes um excesso de optimismo, porque, no agravamento da situação contemporânea, pelo menos uma parte dos homens via os sinais anunciadores da regeneração que deveria necessariamente seguir-se. Uma série de derrotas militares e políticas era esperada com angústia desde o tempo de Isaías como um sintoma imprescin-

dível do *illud tempus* messiânico que devia regenerar o mundo.

No entanto, por muito diferentes que fossem as concepções do homem, elas tinham uma característica comum: a história podia ser suportada, não só porque tinha um sentido, mas ainda porque era *necessária,* em última análise. Tanto para aqueles que acreditavam numa repetição de todo o ciclo cósmico como para os que acreditavam apenas num só ciclo que se aproximava do fim, o drama da história contemporânea era necessário e inevitável. Já Platão, apesar da sua simpatia por uma parte dos esquemas da astrologia caldaica com os quais se identificou, não escondia os seus sarcasmos contra aqueles que se curvavam ao fatalismo astrológico ou que acreditavam numa eterna repetição no sentido restrito (estóico) do termo (cf., por exemplo, *República,* VIII, 546). Quanto aos filósofos cristãos, eles travaram um combate feroz contra esse fatalismo astrológico ([22]), agravado durante os últimos séculos do Império romano. Como iremos ver, S.to Agostinho vai defender a ideia da perenidade de Roma com o único objectivo de não ter de aceitar um *fatum* determinado pelas teorias cíclicas. Mas não é menos verdade que o fatalismo astrológico também justificava os acontecimentos históricos e, por conseguinte, ajudava o «contemporâneo» a compreendê-los e a aceitá-los e tinha tanto sucesso como as várias gnoses greco-orientais, o neo-estoicismo e o neopitagorismo. Que a his-

([22]) Entre muitas outras libertações, o cristianismo realizou também a libertação do destino astral: «Somos superiores ao destino», escreve Taciano (Aos Gregos, 9), resumindo toda a doutrina cristã. «O Sol e a Lua foram criados para nós; como poderia eu adorar o que foi feito para me servir?» (*Ibid.*, 4). Cf. também Sto. Agostinho, *Civ. Dei*, XII, cap. X-XIII; sobre as ideias de S. Basílio, Orígenes, S. Gregório e Sto. Agostinho e a sua oposição às teorias cíclicas, v. P. Duhem, *le Système du monde*, II, p. 446.

tória fosse regida pelo curso dos astros ou pura e simplesmente pelo processo cósmico, que exigia necessariamente uma desintegração fatalmente ligada a uma integração original, ou que ela estivesse submetida à vontade de Deus, como os profetas anteviram, etc., o resultado era o mesmo: *nenhuma das catástrofes que a história revelava era arbitrária.* Os impérios erguiam-se e caíam, as guerras provocavam inúmeros sofrimentos, a imoralidade, a dissolução de costumes, a injustiça social, etc., agravavam-se continuamente porque tudo isso era *necessário,* ou seja, exigido pelo ritmo cósmico, pelo demiurgo, pelas constelações ou pela vontade de Deus.

Nesta perspectiva, a história de Roma adquire uma dimensão dramática. Ao longo da sua história, os romanos sentiram várias vezes o terror do fim iminente da cidade, cuja duração — segundo criam — fora decidida no próprio momento da sua fundação por Rómulo. Jean Hubaux, nos *Grands mythes de Rome,* analisou claramente os momentos fundamentais desse drama provocado pela incerteza dos cálculos da vida de Roma, enquanto Jerôme Carcopino evocou os acontecimentos históricos e a tensão espiritual que justificaram a esperança numa ressurreição não catastrófica da Cidade (Virgílio e o mistério da 4.ª écloga). Em todas as crises históricas, dois mitos crepusculares obcecaram o povo romano: 1.º a vida da cidade estava a chegar ao fim, uma vez que a sua duração estava limitada a um determinado número de anos (o número «místico» revelado pelas doze águias vistas por Rómulo); 2.º o «Grande Ano» acabará com toda a história e, portanto, com a de Roma, através de uma *ekpyrosis* universal. A própria história de Roma se encarregou de desmentir estes receios até uma época avançada. Porque, 120 anos após a fundação de Roma, os romanos compreenderam que as doze águias vistas por Rómulo não significavam 120 anos de vida histórica para a Cidade, como muitos temiam. Ao fim de 365 anos puderam

verificar que não se tratava de um «Grande Ano», composto por doze meses de 100 anos. Quanto ao mito das «idades» regressivas e do eterno retorno, partilhado pela Sibila e interpretado pelos filósofos através das teorias dos ciclos cósmicos, acreditou-se que a passagem de uma «idade» para outra se poderia efectuar evitando a *ekpyrosis* universal. Mas esta esperança era sempre semeada de inquietação. De cada vez que os acontecimentos históricos acentuavam a sua cadência catastrófica, os Romanos acreditavam que o Grande Ano estava prestes a terminar e que Roma se encontrava à beira da queda. Quando César atravessou o Rubicão, Nigidius Figulos pressentiu o início de um drama cósmico-histórico que iria pôr fim a Roma e à humanidade (Lucano, *Farsala,* 639, 642-45; Carcopino, *op. cit.,* p. 147). Mas o mesmo Nigidius Figulos acreditava (Carcopino, 52) que a *ekpyrosis* não era fatal e que a renovação, a *metacosmesis* neopitagórica, era também possível sem catástrofe cósmica, ideia que Virgílio iria retomar e aprofundar.

Horácio, no *Epodo XVI,* não tinha conseguido esconder o seu receio quanto ao destino de Roma. Os estóicos, os astrólogos e a gnose oriental viam nas guerras e nas calamidades os sinais da catástrofe final imiente. Baseando-se tanto no cálculo da «vida» de Roma como na doutrina dos ciclos cósmico-históricos, os Romanos sabiam que, acontecesse o que acontecesse, a Cidade deveria desaparecer antes do início de um novo Eon. Mas o império de Augusto, sucedendo-se a longas e sangrentas guerras civis, parecia instaurar uma *pax aeterna.* Os receios inspirados pelos dois mitos — a «idade» de Roma e a teoria do «Grande Ano» — revelaram-se então gratuitos: Augusto voltou a fundar Roma e não temos mais nada a recear quanto à sua «vida», diziam os estudiosos do mistério das doze águias vistas por Rómulo. A passagem da idade do ferro à idade do ouro processou-se sem *ekpyrosis,* diziam os obcecados pela teoria dos ciclos cósmicos. É assim

que Virgílio substitui o último *saeculum,* o do Sol, que devia provocar a combustão universal, pelo século de Apolo, evitando a *ekpyrosis* e partindo do princípio de que as guerras tinham sido os próprios sinais da passagem da idade do ferro à idade do ouro (cf. Carcopino, p. 45, etc.). Mais tarde, quando o império de Augusto parecia ter instaurado efectivamente a idade do ouro, Virgílio esforça-se por tranquilizar os Romanos quanto à duração da Cidade. Na *Eneida* (I, 255) Júpiter, dirigindo-se a Vénus, assegura-lhe que não fixará aos Romanos qualquer espécie de limitação espacial ou temporal; «é o império eterno que eu lhes dei» (*His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi*; cf. Hubaux, p. 128). E só depois da publicação da *Eneida* Roma foi designada *urbs aeterna,* e Augusto proclamado segundo fundador da Cidade. A sua data de nascimento, 23 de Setembro, foi considerada «como ponto de partida do Universo salvo e transformado por Augusto» (Carcopino, p. 200). Então, nasce a esperança de que Roma pode regenerar-se periodicamente *ad infinitum.* É assim que, liberta dos mitos das doze águias e da *ekpyrosis,* Roma poderá expandir-se, como anuncia Virgílio (*Eneida,* VI, 798) até às regiões «que se situam para além dos caminhos do Sol e do ano» *(extra anni solisque vias).*

Trata-se de um esforço supremo para libertar a história da influência astral ou da lei dos ciclos cósmicos, e retomar, através do mito da renovção eterna de Roma, *o mito arcaico da regeneração anual* (e, sobretudo, não catastrófica!) *do Cosmos por meio da sua eterna recriação pelo Soberano ou pelo sacerdote.* É sobretudo uma tentativa de *valorizar a história no plano cósmico,* ou seja, de considerar os acontecimentos e as catástrofes históricas como autênticas *combustões* ou destruições *cósmicas* que deviam periodicamente acabar com o Universo a fim de permitir a sua regeneração. As guerras, as destruições, as atribulações históricas, já não são os *sinais*

anunciadores da passagem de uma «idade» cósmica para outra, mas constituem elas próprias essa passagem. Assim, em cada época de paz, a história renova-se e, por conseguinte, um novo mundo começa; em última análise (como vimos no caso do mito criado em torno de Augusto), *o Soberano repete a Criação do Cosmos.*

Citámos o exemplo de Roma para mostrar como os acontecimentos históricos puderam ser valorizados por meio dos mitos examinados neste capítulo. Integradas numa determinada teoria-mito (idade de Roma, Grande Ano), as catástrofes podiam não só ser aceites pelos contemporâneos, mas também valorizadas de um modo *positivo* logo que se produziam. A idade do ouro instaurada por Augusto só sobreviveu, evidentemente, por aquilo que criou na cultura latina. A história encarregou-se de desmentir a «idade do ouro» logo após a morte de Augusto e os contemporâneos voltaram a viver na expectativa de uma catástrofe iminente. O sinal das doze águias reviveu quando Roma foi ocupada por Alarico: a Cidade entrara no seu décimo segundo e último século de existência. Apenas S.to Agostinho se esforçava por mostrar que ninguém podia saber o momento em que Deus decidiria acabar com a história, e que, de qualquer maneira, ainda que as cidades tivessem por natureza uma duração limitada, sendo a cidade de Deus a única «cidade eterna», nenhum destino astral poderia determinar a vida ou a morte de uma nação. O pensamento cristão tentava assim ultrapassar os velhos temas da eterna repetição, tal como se esforçara por ultrapassar todas as outras perspectivas arcaicas descobrindo a importância da experiência religiosa da «fé» e do valor da personalidade humana.

IV

O «TERROR DA HISTÓRIA»

A SOBREVIVÊNCIA DO MITO DO «ETERNO RETORNO»

O problema que iremos abordar neste último capítulo ultrapassa os limites que fixámos para este ensaio. Por isso, vamos apenas abordá-lo. De facto, seria necessário confrontar o «homem histórico» (moderno), *que se sabe e se quer criador da história,* com o homem das civilizações tradicionais, que, como vimos, tinha uma atitude negativa em relação à história. Quer a abolisse periodicamente, quer a desvalorizasse atribuindo-lhe sempre modelos e arquétipos trans-históricos, quer ainda lhe atribuísse um sentido meta-histórico (teoria cíclica, significações escatológicas, etc.), o homem das civilizações tradicionais não atribuía ao acontecimento histórico um valor em si, isto é, não o via como uma *categoria específica do seu próprio modo de existência.* Ora, a comparação destes dois tipos de humanidade implica uma análise de todos os «historicismos» modernos, e essa análise, a ser verdadeiramente proveitosa, afastar-nos-ia do tema central deste trabalho. Somos todavia forçados a abordar

o problema do *homem que se reconhece e que se quer histórico,* porque actualmente o mundo moderno não foi ainda conquistado pelo «historicismo»; assiste-se mesmo ao conflito entre as duas concepções: a concepção arcaica, que designaríamos por arquetípica e anti-histórica, e a moderna, pós-hegeliana, que se quer histórica. Contentar-nos-emos em examinar apenas um aspecto do problema, mas um aspecto fundamental: as soluções que a perspectiva historicista oferece ao homem moderno para que ele aceite a pressão cada vez mais forte da história contemporânea.

Os capítulos precedentes ilustraram suficientemente o modo como os homens das civilizações tradicionais aceitavam a «história». Sabemos que se defendiam dela abolindo-a periodicamente graças à repetição da cosmogonia e à regeneração periódica do tempo, ou atribuindo aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado esse que não só era consolador como, sobretudo, coerente, ou seja, susceptível de se integrar num sistema bem articulado em que o Cosmos e a existência humana tinham, cada um, a sua razão de ser. Acrescentemos que esta concepção tradicional de uma defesa contra a história, esta maneira de encarar os acontecimentos históricos, continuou a dominar o mundo até uma época bastante recente; e que ela continua ainda hoje a reconfortar as sociedades agrícolas (= tradicionais) europeias que se mantêm obstinadamente numa posição anti-histórica e que estão, por isso, sujeitas aos ataques violentos de todas as ideologias revolucionárias. A cristianização das camadas populares europeias não conseguiu abolir nem a teora do arquétipo (que transformava um *personagem histórico* num *herói exemplar* e o *acontecimento histórico* em *categoria mítica*) nem as teorias cíclicas e astrais (através das quais a história era justificada e os sofrimentos provocados pela acção histórica ganhavam

um sentido escatológico). É assim que os invasores bárbaros da Alta Idade Média eram identificados com o arquétipo bíblico Gog e Magog e, consequentemente, adquiriam um estatuto ontológico e uma função escatológica. Alguns séculos mais tarde, Gengis Khan iria ser tomado pelos cristãos por um novo David, destinado a cumprir as profecias de Ezequiel. Encarados deste modo, os sofrimentos e as catástrofes provocados pelas invasões dos bárbaros no horizonte histórico da Idade Média eram «aceites» segundo o mesmo processo que, alguns milénios atrás, tornou possível a aceitação do terror histórico no antigo Oriente. É este tipo de justificação das catástrofes históricas que ainda hoje torna suportável a existência a dezenas de milhões de homens que continuam a ver no curso ininterrupto dos acontecimentos os sinais da vontade divina ou de um destino dos astros.

Se considerarmos a outra concepção tradicional — a do tempo cíclico e da regeneração periódica da história, quer ela utilize ou não o mito da «eterna repetição» —, ainda que os primeiros autores cristãos se lhe tenham oposto obstinadamente, ela acabou todavia por penetrar na filosofia cristã. Recorde-se que para o cristianismo o tempo é *real* porque tem um *sentido*: a Redenção. «Uma linha recta marca o curso da humanidade desde a Queda inicial até à Redenção final. E o sentido dessa história é único, porque a Encarnação é um facto único. Assim, como é constantemente referido no capítulo IX da *Epistola aos Hebreus* e na *Prima Petri*, III, 18, Cristo só morreu pelos nossos pecados uma vez *(hapax, ephapax, semel)*; não se trata de um acontecimento reiterável, que possa ser repetido várias vezes *(pollakis)*. O desenrolar da história é então comandado e orientado por um facto único, radicalmente singular. E, assim, o destino de toda a humanidade, tal como o destino individual, é decidido apenas uma vez, num tempo concreto e insubstituível,

que é o da história e da vida.» (1) É esta concepção linear do tempo e da história que, esboçada já no século II por Ireneu de Leão, será retomada por S. Basílio, S. Gregório e, finalmente, elaborada por S.to Agostinho.

Mas, apesar da reacção dos padres da Igreja, as teorias dos ciclos e das influências astrais sobre o destino do homem e sobre os acontecimentos históricos foram adoptadas, pelo menos parcialmente, por outros padres e escritores eclesiásticos, como por exemplo Clemente de Alexandria, Minucius Felix, Arnobe, Théodoret. O conflito entre estas duas concepções fundamentais do Tempo e da História prolongou-se até ao século XVII. Não podemos resumir aqui as admiráveis análises de Pierre Duhem e de L. Thorndike, retomadas e aperfeiçoadas por Sorokin (2). Recordemos apenas que, no apogeu da Idade Média, as teorias cíclicas e astrais começam a dominar a especulação historiológica e escatológica. Bastante populares já no século XII (Thorndike, I, p. 455; Sorokin, p. 371), elas são sistematizadas no século seguinte, graças sobretudo a traduções de escritores árabes (Duhem, V, p. 223). Tentou-se estabelecer correspondências cada vez mais precisas entre os factores cósmicos e geográficos e as periodicidades respectivas (no sentido já indicado por Ptolomeu, no século II d. C., na sua *Tetrabiblos*). O Grande Alberto, S. Tomás, Roger Bacon, Dante (*Convívio,* II, cap. 14) e muitos outros acreditam que os ciclos e as periodicidades da história do mundo são regidos pelos astros, quer essa influência obedeça à vontade de Deus e seja o seu instrumento na história, quer — hipótese que se impõe cada vez mais —

(1) H.-Ch. Puech, «La Gnose et le temps» (*Eranos-Jahrbuch,* XX, 1951), p. 70.

(2) P. Duhem, *Le Système du Monde,* Paris, 1913; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences,* Nova Iorque, 1929; P Sorokin, *Social and Cultural Dynamics,* vol. II (Nova Iorque, 1937).

seja considerada como uma força emanente do Cosmos (3). Em suma, adoptando a expressão de Sorokin (*op. cit.,* 372), a Idade Média é dominada pela concepção escatológica (nos seus dois momentos fundamentais: a criação e o fim do mundo), completada com a teoria da ondulação cíclica que explica o retorno periódico dos acontecimentos. Este duplo dogma domina o pensamento até ao século XVII, se bem que, paralelamente, comece a surgir uma teoria do progresso linear da história. Na Idade Média podemos encontrar as raízes dessa teoria nos escritos do Grande Alberto e de S. Tomás, mas é sobretudo com o *Evangelho Eterno* de Joaquim de Flore que ela se revela em toda a sua coerência, integrada numa genial escatologia da história, a mais importante que o cristianismo conheceu depois de S.to Agostinho. Joaquim de Flore divide a história do mundo em três grandes épocas, inspiradas e dominadas sucessivamente por um elemento diferente da Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Na perspectiva do abade calabrês, cada uma dessas épocas revela, *na história,* uma nova dimensão da divindade e, por consequência, permite o aperfeiçoamento progressivo da humanidade, alcançando, na última fase — dominada pelo Espírito Santo —, a liberdade espiritual absoluta (4).

(3) Duhem, vol. V, p. 225; Thorndike, vol. II, pp. 267, 416, segs.; Sorokin, vol. II, p. 371.

(4) Foi uma verdadeira tragédia para o mundo ocidental que estas especulações profético-escatológicas de Joaquim de Flore, que inspiraram o pensamento de um S. Francisco de Assis, tenham caido tão rapidamente no esquecimento, sendo o seu nome apenas ligado a uma série de escritos apócrifos. A importância da liberdade espiritual não só em relação aos dogmas mas também em relação à sociedade (liberdade que Joaquim concebia como uma *necessidade tanto da dialéctica divina como da dialéctica histórica*) foi novamente professada, mais tarde, pelas ideologias da Reforma e do Renascimento, mas noutros termos e adoptando outras perspectivas espirituais.

Mas, como dizíamos, a tendência que se impõe cada vez mais é a de uma emanescência da teoria cíclica. Ao lado de volumosos tratados astrológicos surgem também as considerações da astronomia científica. É assim que nas teorias de Tycho-Brahé, Kepler, Cardan, G. Bruno ou Campanella a ideologia cíclica subsiste ao lado da nova concepção do progresso linear que professam, por exemplo, um Bacon ou um Pascal. A partir do século XVII, a linearidade e a concepção progressista da história afirmam-se cada vez mais, instaurando a crença num progresso infinito, crença já proclamada por Leibniz, dominante no século das «luzes» e vulgarizada no século XIX pelo triunfo das ideias evolucionistas. É preciso esperar pelo nosso século para se assistir novamente a certas reacções contra a linearidade histórica e a um certo renascer do interesse pela teoria dos ciclos (Sorokin, p. 379): é assim que, em economia política, assistimos à reabilitação das noções de ciclo, de flutuação, de oscilação periódica; que, em filosofia, o mito do eterno retorno é colocado na ordem do dia por Nietzsche; que, em filosofia da história, um Spengler ou um Toynbee se debruçam sobre o problema da periodicidade [5], etc.

A propósito desta reabilitação das concepções cíclicas, Sorokin observa com razão (p. 383, n. 80) que as teorias actuais sobre a morte do Universo não excluem a hipótese da criação de um novo Universo, um pouco à maneira da teoria do «Grande Ano» nas especulações

---

[5] Cf. A. Rey, *Le Retour éternel et la philosophie de la physique* (Paris, 1927); Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (Nova Iorque, 1928) pp. 728-741; Toynbee, *A Study of History*, vol. III (Oxford, 1934); Elsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization* (Nova Iorque, 1945), sobretudo p. 453; Jean-Claude Antoine, «L'Éternel Retour de L'Histoire deviendra-t-il objet de science?» (*Critique*, n.º 27, Agosto de 1948, p. 723).

Greco-Orientais e do ciclo *yuga* no pensamento indiano (ver atrás, p. 127 e segs.). No fundo, poderíamos dizer que só nas teorias cíclicas modernas o significado do mito arcaico da eterna repetição ganha todo o seu valor. Porque as teorias cíclicas medievais limitavam-se a justificar a periodicidade dos acontecimentos integrando-os nos ritmos cósmicos e nas influências astrais. Desse modo afirmava-se também, implicitamente, a *repetição* cíclica dos acontecimentos históricos, mesmo quando não se considerava que essa repetição se prolongava *ad infinitum*. Além disso, porque os acontecimentos históricos dependiam de ciclos e influências astrais, eles tornavam-se *inteligíveis* e até *previsíveis*, uma vez que passavam a ter um modelo transcendente; a guerra, a fome, a miséria provocadas pela história contemporânea não passavam da *imitação* de um arquétipo determinado pelos astros e pelas normas celestes, das quais não estava ausente a vontade divina. É assim que, no fim da Antiguidade, estas novas expressões do mito da eterna repetição eram sobretudo partilhadas pelas elites intelectuais e consolavam aqueles que mais directamente suportavam o peso da história. Tanto na Antiguidade como nos tempos modernos, as massas camponesas interessavam-se pouco pelas fórmulas cíclicas e astrais; de facto, elas encontravam apoio e consolação na concepção dos arquétipos e da repetição, concepção que era «vivida» menos no plano do Cosmos e dos astros do que no plano mítico-histórico (transformando, por exemplo, as personagens históricas em categorias míticas, etc.), de acordo com a dialéctica que analisámos anteriormente.

AS DIFICULDADES DO HISTORICISMO

A revalorização das teorias cíclicas no pensamento contemporâneo é bastante significativa. Sem competência para nos pronunciarmos sobre a sua validade, limitar-nos-emos a observar que a formulação em termos modernos de um mito arcaico revela pelo menos o desejo de encontrar um significado e uma justificação trans-histórica para os acontecimentos históricos. Voltamos portanto à posição pré-hegeliana, pondo implicitamente em causa a validade das soluções «historicistas» desde Hegel e Marx até ao existencialismo. Efectivamente, a partir de Hegel, todo o esforço tende a resgatar e valorizar o *acontecimento histórico* como tal, o acontecimento *em si mesmo* e *por si mesmo*. «Se reconhecemos que as coisas são o que são por necessidade, isto é, que não são arbitrárias, nem dependem do acaso, reconheceremos também que elas devem ser como são», escrevia Hegel no seu estudo sobre a Constituição alemã. No século seguinte, o conceito da *necessidade histórica* gozará de uma actualidade cada vez maior: de facto, todas as crueldades, aberrações e tragédias da História foram e ainda são justificadas pelas necessidades do «momento histórico». É provável que Hegel não quisesse ir tão longe. Mas, como estava decidido a reconciliar-se com o seu momento histórico, era obrigado a ver em cada acontecimento a vontade do Espírito Universal. Por isso ele considerava «a leitura dos jornais da manhã como uma espécie de devoção matinal realista». Para ele, só o contacto directo com os acontecimentos poderia orientar a conduta do homem na sua relação com o mundo e com Deus.

Como poderia Hegel saber aquilo que era *necessário* na História e que, por conseguinte, *devia acontecer exactamente como tinha acontecido?* Hegel julgava saber o que queria o Espírito Universal. Não vamos discutir a audácia desta tese que, afinal, nega precisamente aquilo

que Hegel pretendia salvar na História: a liberdade humana. Mas há um aspecto da sua filosofia da história que nos interessa, pois conserva algo da concepção judaico-cristã: para Hegel, o acontecimento histórico era a manifestação do Espírito Universal. Há portanto um paralelismo entre a filosofia hegeliana e a teologia da história dos profetas hebreus: para estes, tal como para Hegel, um acontecimento é irreversível e válido em si mesmo na medida em que é uma nova manifestação da vontade de Deus — posição verdadeiramente «revolucionária» na perspectiva das sociedades tradicionais, orientadas pela eterna repetição dos arquétipos. Portanto, segundo Hegel, o destino de um povo continha ainda um significado trans-histórico, pois toda a história revelava uma nova e mais perfeita manifestação do Espírito Universal. Mas, com Marx, a história perde todo o significado transcendente: ela não é mais do que a epifania das lutas de classes. Em que medida uma teoria deste tipo podia justificar os sofrimentos históricos? Basta considerar, entre outros, os protestos de um Bielenski ou de um Dostoievski, que não compreendiam como, na perspectiva da dialéctica de Hegel e Marx, se poderiam justificar todos os dramas da opressão, das calamidades colectivas, deportações, humilhações e massacres que povoam a história universal.

Todavia, o marxismo atribui um *significado* à história. Para o marxismo, os acontecimentos não são uma mera sucessão de factos arbitrários; eles revelam uma estrutura coerente e, sobretudo, conduzem a um objectivo concreto: a eliminação final do terror da história, a «salvação». Portanto, a filosofia marxista da história conduz à Idade do Ouro das escatologias arcaicas. Nesta perspectiva, podemos dizer que Marx não só deu uma base materialista à filosofia de Hegel mas também revalorizou a um nível exclusivamente humano o mito pri-

mitivo da Idade do Ouro, com a diferença de que ele coloca a «Idade do Ouro» *exclusivamente no fim da história* em vez de a colocar *também* no início. É aí que reside, para o militante marxista, o segredo da solução para o terror da história: tal como os contemporâneos de uma «idade das trevas» se consolavam com o aumento dos sofrimentos, acreditando que o agravamento do mal desencadeia a salvação final, também o militante marxista do nosso tempo, no drama provocado pela evolução da história, pressente um mal necessário, o sintoma do triunfo próximo que irá acabar para sempre com todo o «mal histórico».

O «terror da história» torna-se cada vez mais difícil de suportar na perspectiva das diversas filosofias historicistas. É que todo o acontecimento histórico encontra o seu significado último na sua própria realização. Não vamos referir aqui as dificuldades teóricas do historicismo que atormentavam já Rickert, Troeltsch, Dilthey e Simmel e que os recentes estudos de Croce, de K. Manheim ou de Ortega y Gasset só parcialmente exorcizam (6). Não vamos debater neste ensaio a validade filosófica do historicismo, nem a possibilidade de criar uma «filosofia da história» que ultrapasse definitivamente o relativismo. O próprio Dilthey reconheceu aos 70 anos que «a relatividade de todos os conceitos humanos é a última palavra da visão histórica do mundo». Em vão ele proclamava a «allgemeine Lebenserfahrung» como meio supremo de ultrapassar essa relatividade. Em vão Mei-

(6) Como sabemos, os termos «historismo» ou «historicismo» designam várias concepções filosóficas. Basta recordar o vitalismo relativista de Dilthey, o *storicismo assoluto* de B. Croce, o *attualismo* de Gentile, a «razão histórica» de Ortega y Gasset, para verificarmos a multiplicidade dos valores atribuídos à História durante o século XX. Cf. também *Images et Symboles*, p. 223 e seguintes.

neke invocava o «exame de consciência» como uma experiência transubjectiva capaz de transcender a relatividade da vida histórica. Heidegger tentou mostrar que a historicidade da existência humana anula qualquer esperança de transcender o Tempo da História.

Na nossa perspectiva, apenas nos interessa uma questão: como é que o «terror da história» pode ser aceite na perspectiva do historicismo? A justificação de um acontecimento histórico pelo simples facto de ele ser histórico, ou seja, apenas porque ele *foi produzido dessa forma,* dificilmente poderá libertar a humanidade do terror que ele lhe provoca. Note-se que não se trata do problema do mal, que, encarado em qualquer perspectiva, continua a ser um problema filosófico e religioso; trata-se do problema da história como tal, do «mal» que está ligado não à condição humana mas ao comportamento do homem em relação aos outros homens. Gostaríamos de saber, por exemplo, como é que se podem aceitar e justificar os sofrimentos e o desaparecimento de tantos povos que sofrem e desaparecem pela simples razão de se encontrarem no caminho da história, de serem vizinhos de Impérios em vias de expansão permanente, etc. Como justificar, por exemplo, o facto de o Sudeste da Europa ter sofrido durante séculos — e, portanto, renunciado a toda a veleidade de existência histórica superior, à criação espiritual no plano universal — apenas por se encontrar no trajecto dos invasores asiáticos e ser vizinho do Império Otomano? Actualmente, quando a pressão histórica já não permite qualquer evasão, como poderá o homem aceitar as catástrofes e os horrores da história — desde as deportações e massacres colectivos até à bomba atómica — se, em contrapartida, não se vislumbra qualquer sinal, qualquer intenção trans-histórica, se esses acontecimentos não são mais do que o jogo cego das forças económicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, o re-

sultado das «liberdades» que uma minoria conquista e exerce directamente no panorama da história universal?

Sabemos como, no passado, a humanidade pôde aceitar os sofrimentos que acabamos de mencionar: eles eram considerados como um castigo de Deus, o síndroma do declínio da «Idade», etc. E eles só puderam ser suportados precisamente porque tinham um significado meta-histórico, porque, para a grande maioria da humanidade, que vive ainda na perspectiva tradicional, a história não tinha e *não podia ter* valor em si mesma. Cada herói repetia o gesto arquetípico, cada guerra reproduzia a luta entre o bem e o mal, cada nova injustiça social era identificada com os sofrimentos do Salvador (ou, no mundo pré-cristão, com a paixão de um Mensageiro divino ou deus da vegetação, etc.), cada novo massacre repetia a morte gloriosa dos mártires, etc. Não nos compete decidir se esses motivos eram ou não pueris, ou se uma tal *recusa* da história se revelava sempre eficaz. Uma única coisa nos importa: é que, graças a essa concepção, dezenas de milhões de homens puderam aceitar, durante séculos, as grandes pressões históricas sem se suicidarem nem cairem nessa apatia espiritual que traz sempre consigo uma visão relativista ou niilista da história.

Aliás, como já referimos, grande parte da população da Europa, para não falar dos outros continentes, vive ainda hoje na perspectiva tradicional, anti-«historicista». É pois sobretudo às «elites» que o problema se coloca, uma vez que elas são as únicas obrigadas a tomar consciência, sempre com maior rigor, da sua situação histórica. É certo que o cristianismo e a filosofia escatológica da história não deixaram de satisfazer grande parte dessas elites. Até certo ponto, podemos dizer também que o marxismo — sobretudo nas suas formas populares — constitui para alguns uma defesa contra o terror da história. Só a posição historicista, em todos os seus aspectos e variantes — desde o «destino» de Nietzsche à «tempora-

lidade» de Heidegger —, continua desarmada ([7]). Nessa filosofia, o desespero, o *amor fati* e o pessimismo não foram promovidos à categoria de virtudes heróicas e de instrumentos de conhecimento por um mero efeito de coincidência fortuita.

Contudo, esta posição, ainda que seja a mais moderna e, de certo modo, inevitável para todos os pensadores que definem o homem como um «ser histórico», não conquistou definitivamente o pensamento contemporâneo. Referimos já várias correntes recentes que tendem a revalorizar o mito da periodicidade cíclica e até do eterno retorno. Essas correntes desprezam não só o historicismo como até a própria história. Pensamos que podemos detectar nelas, mais do que uma resistência à história, uma revolta contra o *tempo* histórico, uma tentativa de reintegrar esse tempo histórico, carregado de experiência humana, no tempo cósmico, cíclico e infinito. Em todo o caso, vale a pena notar que a obra dos dois escritores mais significativos do nosso tempo — T. S. Eliot e James Joyce — é percorrida, em toda a sua profundidade, pela nostalgia do mito da repetição eterna e, no fundo, pela *abolição do tempo*. Podemos também prever que, quanto mais se agravar o terror da história, tanto mais a *existência* se tornará precária e as posições do historicismo perderão o seu crédito. E, numa altura em que a história pudesse destruir toda a espécie humana — o que nem o Cosmos, nem o homem, nem o acaso conseguiram até

([7]) Por outro lado, convém recordar que o «historicismo» foi criado e professado sobretudo por pensadores de países para os quais a história nunca provocou um *terror contínuo*. Estes pensadores teriam talvez adoptado outra perspectiva se pertencessem a nações marcadas pelo «fatalismo histórico». De qualquer forma, seria conveniente saber se a teoria segundo a qual tudo o que acontece «está certo» justamente *porque* aconteceu seria igualmente aceite pelos pensadores dos países bálticos, dos Balcãs ou das colónias.

agora —, assistir-se-ia provavelmente a uma tentativa desesperada de proibir «os acontecimentos históricos» através da reintegração das sociedades humanas no horizonte (artificial, porque legislado) dos arquétipos e da sua repetição. Isto significa que é possível conceber uma época, não muito longínqua, em que a humanidade, para assegurar a sua sobrevivência, será obrigada a deixar de «fazer» mais «história» no sentido em que a começou a fazer desde a criação dos primeiros impérios, contentar-se-á em repetir os gestos arquetípicos determinados e esforçar-se-á por *esquecer*, por insignificante e perigoso, qualquer gesto espontâneo que pudesse ter consequências «históricas». Seria até interessante comparar a solução a-histórica das sociedades futuras com os mitos paradisíacos ou escatológicos da Idade do Ouro das origens ou do fim do mundo. Mas como tencionamos abordar este assunto noutra obra, voltemos então à nossa questão: a posição do homem histórico em relação ao homem arcaico, tentando compreender as objecções levantadas a este último com a perspectiva historicista.

LIBERDADE E HISTÓRIA

Na rejeição das concepções da periodicidade histórica e, por consequência, na recusa das posições arcaicas dos arquétipos e da repetição, seríamos levados a ver a resistência do homem moderno à Natureza, a vontade do «homem histórico» de afirmar a sua autonomia. Como Hegel observava com notável presunção, nada de novo acontece na Natureza. E a diferença fundamental entre o homem das civilizações arcaicas e o homem moderno, «histórico», reside no valor crescente que este atribui aos acontecimentos históricos, isto é, a essas «novidades» que, para o homem tradicional, constituíam ou circunstâncias

sem significado, ou infracções às normas (portanto, «faltas», «pecados», etc.), e que, nessa medida, deviam ser «expulsas» (abolidas) periodicamente. O homem que se coloca no horizonte histórico estaria autorizado a ver na concepção tradicional dos arquétipos e da repetição uma reintegração aberrante da história (ou seja, da «liberdade» e da «novidade») na Natureza (na qual tudo se repete). Porque, como observa o homem moderno, os arquétipos constituem eles próprios uma «história», na medida em que se compõem de gestos, actos e decretos que, se bem que acontecidos *in illo tempore,* foram todavia *manifestados,* isto é, foram incluídos no *tempo,* «alcançaram» o mesmo título de qualquer outro acontecimento histórico. Os mitos primitivos referem frequentemente o nascimento, a actividade e o desaparecimento de um deus ou de um herói cujos gestos («civilizadores») passam a ser eternamente repetidos. O que significa que também o homem arcaico conhece uma *história,* ainda que essa história seja primordial e se situe num *tempo mítico.* A recusa da história pelo homem arcaico, a sua recusa em se situar num tempo concreto, histórico, revela um cansaço precoce, uma aversão ao movimento e à espontaneidade; ou seja, colocado entre a aceitação da condição histórica e dos riscos que ela implica e a sua reintegração nas formas da Natureza, ele optaria por essa reintegração.

O homem moderno poderia mesmo ver nessa adesão total do homem arcaico aos arquétipos e à repetição não só o deslumbramento dos primitivos perante os seus primeiros *gestos livres,* espontâneos e criadores, e a sua *veneração* repetida até ao infinito, mas também um sentimento de culpa do homem ainda um pouco ligado ao paraíso da animalidade (=da Natureza), sentimento que o leva a reintegrar no mecanismo da repetição eterna da Natureza os gestos primordiais, espontâneos e criadores que tinham marcado o aparecimento da liberdade. Pros-

seguindo esta análise crítica, o homem moderno poderia até detectar nesse medo, nessa hesitação ou nesse cansaço perante qualquer gesto sem arquétipo a tendência da Natureza para o equilíbrio e o repouso; e detectaria essa tendência no anticlímax que acompanha fatalmente qualquer gesto exuberante da Vida e que alguns encontram na necessidade que a razão sente de unificar o Real através do conhecimento. Em última análise, o homem moderno, que aceita a história ou finge aceitá-la, pode criticar no homem arcaico, prisioneiro do horizonte mítico dos arquétipos e da repetição, a sua impotência *criadora,* ou, o que é o mesmo, a sua incapacidade de aceitar os riscos que qualquer outro acto criador implica. Para o moderno, o homem só é *criador* na medida em que é *histórico;* por outras palavras, toda a criação lhe é vedada, excepto a que provém da sua própria *liberdade;* e, por consequência, tudo lhe é recusado, excepto *a liberdade de fazer história fazendo-se a si próprio.*

A estas críticas do homem moderno o homem das civilizações tradicionais poderia opor uma outra crítica, que seria simultaneamente uma apologia do modo de existência arcaico. Ele não deixaria de contestar a possibilidade de o homem moderno fazer a história. Pelo contrário, quanto mais se torna moderno [8] — isto é, indefeso perante o terror da história — tanto menos ele pode fazê-la. Porque ou essa história se faz por si própria (graças às raízes deixadas por acções que aconteceram no passado, há muitos séculos, até mesmo há muitos milénios: citemos as consequências da descoberta da agricultura ou da metalurgia, da revolução industrial do século XVIII, etc.)

[8] Convém precisar que, neste contexto, o «homem moderno» é aquele que se pretende exclusivamente histórico, isto é, o «homem» do historicismo, do marxismo e do existencialismo. Não vale a pena acrescentar que nenhum homem moderno se reconhece num homem deste tipo.

ou tende a ser feita por um número de homens cada vez mais restrito, que não só impedem a massa dos seus contemporâneos de intervir directa ou indirectamente na história que eles fazem (ou que *ele* faz), mas que ainda dispõem de meios suficientes para obrigar cada indivíduo a aceitar as consequências dessa história, ou seja, a viver continuamente no terror da história. A liberdade de fazer a história de que o homem moderno se gaba é ilusória para quase toda a humanidade. Resta-lhe, quando muito, a escolha entre duas alternativas: 1.º opor-se à história feita por uma pequena minoria (e, neste caso, ele tem a liberdade de escolher entre o suicídio e o exílio); 2.º refugiar-se numa existência sub-humana ou na evasão. A liberdade que a existência «histórica» implica foi possível — e ainda com certos limites — no início da época moderna, mas ela tende a tornar-se inacessível à medida que essa época se torna mais «histórica», isto é, mais afastada de qualquer modelo trans-histórico. O marxismo e o fascismo, por exemplo, devem conduzir à criação de dois tipos de existência histórica: a do chefe (o único verdadeiramente «livre») e a dos aderentes, que descobrem na existência histórica do chefe não um arquétipo da sua própria existência mas o legislador dos gestos que lhes são provisoriamente autorizados.

Assim, para o homem tradicional, o homem não oferece nem o modelo de um ser *livre* nem de um *criador* de história. Pelo contrário, o homem das civilizações arcaicas pode orgulhar-se do seu modo de existência, que lhe permite ser livre e criar. Ele pode ser mais do que foi, pode anular a sua própria «história» pela abolição periódica do tempo e pela regeneração colectiva. Essa liberdade em relação à sua própria «história» — que, para o moderno, é não só irreversível mas constitutiva da existência humana — é totalmente desconhecida do homem que se pretende histórico. Sabemos que as sociedades arcaicas e tradicionais admitiam a liberdade de começar

cada ano uma nova existência, «pura», com potencialidades virgens. Não se trata de reconhecer aí uma imitação da Natureza que também se regenera periodicamente, «recomeçando» todas as primaveras, reencontrando todas as suas forças intactas em cada primavera. Efectivamente, enquanto a Natureza se repete, sendo cada primavera a mesma primavera eterna (ou seja, a repetição da criação), a «pureza» do homem arcaico após a abolição periódica do tempo e a recuperação das suas potencialidades intactas facultam-lhe, no limiar de cada «nova vida», uma existência contínua na eternidade e, consequentemente, a abolição definitiva, *hic et nunc,* do tempo profano. As «possibilidades» intactas da Natureza em cada primavera e as possibilidades» do homem arcaico no limiar de cada novo ano não são pois homologáveis. A Natureza só se encontra a si própria, ao passo que o homem arcaico encontra a possibilidade de transcender definitivamente o tempo e de viver na eternidade. E, porque ele falha, porque «peca», isto é, porque cai na existência «histórica», no tempo, perde todos os anos essa possibilidade. Mas pelo menos tem a *liberdade* de anular essas faltas, de apagar a recordação da sua «queda na história» e de tentar novamente uma saída definitiva do tempo [9].

Por outro lado, o homem arcaico tem certamente o direito de se considerar mais *criador* do que o homem moderno, que só se define como criador de história. Realmente, todos os anos ele participa na repetição da cosmogonia, o acto criador por excelência. Podemos mesmo acrescentar que, durante algum tempo, o homem foi «criador» no plano cósmico, imitando essa cosmogonia periódica (aliás repetida por ele em todos os planos da

(9) Sobre este assunto, consultar o *Tratado de História das Religiões,* p. 459 e seguintes.

vida, cf. pág. 94 e segs.) e participando nela [10]. É preciso recordar igualmente as implicações «criativas» das filosofias e das técnicas orientais, sobretudo indianas, que se incluem também no mesmo horizonte tradicional. Todo o Oriente rejeita a noção da irredutibilidade ontológica do existente, se bem que também parta de uma espécie de «existencialismo» (a saber, da observação do «sofrimento» como situação-tipo de qualquer condição cósmica). Só que o Oriente não aceita o destino do homem como definitivo e irredutível. As técnicas orientais esforçam-se sobretudo por abolir ou ultrapassar a condição humana. Neste aspecto, podemos falar não só de liberdade (no bom sentido) ou de uma emancipação (no mau sentido) mas também de *criação;* porque se trata realmente de *criar um homem novo* e de o criar num plano supra-humano, um homem-deus, que o homem histórico nunca imaginou poder criar.

DESESPERO OU FÉ

Seja como for, este confronto entre o homem arcaico e o homem moderno é secundário para o nosso objectivo. De facto, qualquer que seja a verdade em relação à liberdade e às potencialidades criadoras do homem histórico, a verdade é que nenhuma das filosofias historicistas o consegue proteger do terror da história. Poderíamos ainda imaginar uma última tentativa: para salvar a história e criar uma ontologia da história considerar-se-ia os acontecimentos como uma série de «situações» através das quais o espírito humano toma conhecimento dos níveis da realidade, que, de outro modo, lhe seriam inacessíveis. Esta tentativa de justificação da história não deixa de

(10) Sem falar das possibilidades de «criação mágica» nas sociedades tradicionais, e que são reais.

ser interessante ([11]) e voltaremos a abordar este assunto noutro ensaio. Mas podemos desde já observar que uma tal posição só protege do terror da história na medida em que postula, pelo menos, a existência do Espírito Universal. Que consolação poderíamos ter em saber que os sofrimentos de milhares de homens permitiram a revelação de uma situação-limite da condição humana, se, para além dessa situação-limite, só existisse o nada? Insistimos que não se trata de julgar aqui a validade de uma filosofia historicista, mas tão-só de verificar em que medida uma tal filosofia pode banir o terror da história. Se, para justificar as tragédias históricas, basta considerá-las como o meio que permitiu ao homem conhecer o limite da resistência humana, essa justificação nunca poderia esconjurar o desespero.

No fundo, o horizonte dos arquétipos e da repetição só pode ser ultrapassado impunemente se aderirmos a uma filosofia da liberdade que não exclui Deus. Aliás, foi o que se verificou quando o plano dos arquétipos foi pela primeira vez ultrapassado pelo cristianismo judaico, que introduziu uma nova categoria na experiência religiosa: a fé. Não devemos esquecer que, se a fé de Abraão se define como tudo sendo possível para Deus, a fé do

([11]) Só com uma argumentação deste tipo se poderia criar uma sociologia do conhecimento que não conduzisse ao relativismo e ao cepticismo. As «influências» económicas, sociais, culturais, nacionais, etc., que se exercem sobre as «ideologias» (no sentido que Karl Mannheim dá ao termo) não lhe anulariam o valor objectivo, assim como a febre ou a intoxicação que revela a um poeta uma nova criação poética não compromete o valor desta última. Todas estas «influências» sociais, económicas, etc., seriam, pelo contrário, *ocasiões* para encarar um universo espiritual sob novos prismas. Mas é evidente que a sociologia do conhecimento, ou seja, o estudo do condicionamento sociológico das ideologias, só poderia escapar ao relativismo através da afirmação da autonomia do espírito; o que, se bem compreendemos, Karl Mannheim não ousou afirmar.

cristianismo implica que tudo é possível também para o homem. «Acreditem na fidelidade de Deus. Em verdade vos digo que alguém dirá a esta montanha: Ergue-te e lança-te ao mar... Se o homem não duvidar e acreditar que aquilo que diz se realizará, isso realizar-se-á. É por isso que vos digo: Tudo o que pedirdes rezando ser-vos-á concedido» (Marcos, XI, 22-24) ([12]). A fé, neste contexto, como aliás em muitos outros, significa a emancipação absoluta de toda a espécie de «lei» natural e, por conseguinte, a maior liberdade que o homem pode imaginar: a de poder participar no próprio estatuto ontológico do Universo. Ela é, portanto, uma liberdade *criadora* por excelência. Isto é, ela constitui uma nova forma de colaboração do homem na criação, a primeira, mas também a única, que surgiu depois de ultrapassado o horizonte dos arquétipos e da repetição. Só uma tal liberdade (para além do seu valor sotereológico e, portanto, religioso, no sentido restrito) pode defendê-lo do terror da história: a saber, uma liberdade que tem a sua fonte e que encontra a sua validade e o seu apoio em Deus. Qualquer outra liberdade moderna, ainda que possa proporcionar alguma satisfação àquele que a detém, é impotente para justificar a história; o que, para qualquer homem sincero, equivale ao terror da história.

Aliás, podemos dizer que o cristianismo é a «religião» do homem *moderno* e do homem *histórico*, daquele que descobriu simultaneamente a *liberdade* pessoal e o *tempo contínuo* (em vez do tempo cíclico). É também interessante notar que a existência de Deus se impunha mais ao homem moderno, para o qual a história existe como tal, como história e não como repetição, do que ao homem

([12]) Não devemos desprezar estas afirmações só porque elas implicam a possibilidade do milagre. Se os milagres se revelaram tão raros depois do aparecimento do cristianismo, a culpa foi dos cristãos e não do cristianismo.

das culturas arcaicas e tradicionais, que, para se defender do terror da história, dispunha de todos os mitos, ritos e comportamentos já mencionados. Aliás, se bem que o conceito de Deus e as experiências religiosas que esse conceito implica tenham existido desde os tempos mais recuados, elas puderam ser por vezes substituídas por outras «formas» religiosas (totemismo, culto dos antepassados, Grandes Deusas da fecundidade, etc.), que respondiam mais directamente às necessidades religiosas da humanidade «primitiva». No plano dos arquétipos e da repetição, o terror da história, quando se manifestou, pôde ser suportado. Com a «invenção» da fé, no sentido judaico-cristão do termo (= para Deus tudo é possível), o homem desligado do horizonte dos arquétipos e da repetição já só pode defender-se desse terror através do conceito de Deus. De facto, só pressupondo a existência de Deus ele conquista por um lado a *liberdade* (que lhe concede a autonomia num Universo regido por leis, ou, por outras palavras, a «inauguração» de um modo de existência novo e único no Universo) e, por outro lado, a *certeza* de que as tragédias históricas têm um significado trans-histórico, mesmo que esse significado nem sempre seja compreensível para a actual condição humana. Qualquer outra situação do homem moderno conduz ao desespero, em última análise. Um desespero provocado não pela sua própria existência humana mas pela sua presença num universo histórico no qual quase todos os homens vivem num terror contínuo (mesmo quando não tomam consciência disso).

Neste aspecto, o cristianismo revela-se incontestavelmente a religião do homem «desiludido»: e isto na medida em que o homem moderno está irremediavelmente integrado na *história* e no *progresso* e em que a história e o progresso constituem uma queda que implica, em ambos os casos, o abandono definitivo do paraíso dos arquétipos e da repetição.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO ... 9

I. ARQUÉTIPOS E REPETIÇÃO ... 15

O problema ... 17
Arquétipos celestes dos territórios, dos templos e das cidades ... 20
O simbolismo do «Centro» ... 26
Repetição da cosmogonia ... 32
Modelos divinos dos rituais ... 36
Arquétipos das actividades «profanas» ... 42
Os mitos e a história ... 49

II. A RENOVAÇÃO DO TEMPO ... 63

«Ano», Ano Novo, Cosmogonia ... 65
A periodicidade da Criação ... 76
Renovação contínua do tempo ... 88

III. «INFELICIDADE» E «HISTÓRIA» ... 107

«Normalidade» do sofrimento ... 109
A história considerada como teofania ... 117
Os ciclos cósmicos e a história ... 126
Destino e história ... 144

IV. O «TERROR DA HISTÓRIA» ... 151

A sobrevivência do mito do «Eterno Retorno» ... 153
As dificuldades do historicismo ... 160
Liberdade e História ... 166
Desespero ou Fé ... 171

O MITO DO ETERNO RETORNO

O sentido profundo deste ensaio é o de uma interrogação quanto às concepções fundamentais das sociedades arcaicas.
Mircea Eliade, autor de *O Sagrado e o Profano* e *Tratado da História das Religiões*, ao estudar estas sociedad tradicionais, foi sem dúvida atraído muito especialmen pela recusa que elas fazem do tempo histórico e pela no talgia que elas sentem do tempo mítico das origens.